f.U.

Eschatologie

das ist

die letzten Dinge

dargestellt

nach der Lehre der katholischen Kirche

von

Dr. J. H. Oswald,

Päpstl. Hausprälat und Professor am Königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg.

Fünfte verbesserte Auflage.

Mit Erlaubnis des hochwürdigsten Bischofs von Paderborn.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1893.

Zweigniederlassungen in Münster i. W., Osnabrück u. Mainz.

Eschatologie

das ist

die letzten Dinge

dargestellt

nach der Lehre der katholischen Kirche

von

Dr. J. H. Oswald,

Päpstl. Hausprälat und Professor am Königl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg.

Fünfte verbesserte Auflage.

Mit Erlaubnis des hochwürdigsten Bischofs von Paderborn.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1893.

Zweigniederlassungen in **Münster** i. W., **Osnabrück** u. **Mainz**.

Vorrede zur vierten Auflage.

Wenig mehr als ein Jahrzehnt ist verflossen, seitdem die „Eschatologie“, welche jetzt in vierter Ausgabe hier vorliegt, zum ersten Male ans Licht trat: bei einem wissenschaftlichen Werke sicherlich ein schöner, zum Dank gegen Gott und auch gegen das Publikum, dessen Gunst dem Buche in so hohem Grade zugefallen ist, auffordernder Erfolg. Wenn aber der Abstand zwischen der gegenwärtigen und der nächstvorhergehenden Auflage unverhältnismäßig längerer Dauer war, als es bei den frühern Auflagen zutraf, so erklärt sich das, von andern Umständen abgesehen, aus den namentlich für theologische Litteratur so überaus traurigen Zeitläuften der letzten Jahre zur Genüge; mußte es doch den Vf. vielmehr überraschen, daß unter solchen Verhältnissen überhaupt noch ein Neudruck der Schrift nötig geworden.

Um daher meinen Dank gegen das theologische Publikum zu bewähren und die Schrift seiner Gewogenheit nicht nur würdig zu erhalten, sondern auch immer würdiger zu gestalten, habe ich auch dies Mal, obgleich eine eigentliche Umarbeitung derselben im ganzen weder in der Sache angezeigt erschien, noch aus andern Gründen von mir beabsichtigt werden konnte, dennoch im einzelnen die nachbessernde Hand fleißig und emsig angelegt. Und wenngleich die Verbesserungen dieser Auflage der größern Anzahl nach mehr formaler Art sind, Ausdrucksweise, Satzbau u. dgl. betreffend, so mangelt es doch auch nicht an mehr oder minder erheblichen sachlichen Zusätzen; insbesondere hielt ich meine bisherige Darstellung der Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen einer Revision bedürftig; hoffentlich habe ich mich jetzt bestimmt und korrekt über das schwierige Lehrstück in einer niemand verletzenden Weise ausgesprochen: rechthaberische Polemik liegt meiner Natur überaus fern. Sieh S. 306 ff.

Um das Ziel meines Strebens bei Ausarbeitung des Werkes zu zeichnen, gestatte ich mir, aus der Vorrede zur ersten Auflage (1868) folgende Stelle zu wiederholen: „Das Buch sucht seine eigentlichen Leser nicht unter den theologischen Fachgelehrten, sondern bei den Studierenden

der Theologie, unter angehenden Seelsorgern und auch unter solchen gebildeten Laien, welche sich um theologische Dinge kümmern. Es genügt seiner Bestimmung vollends, wenn es seinem Inhalte nach bei solchen Lesern, während es Geist und Einsicht fördert, zugleich Herz und Gemüt anspricht, und in seiner Form für solche Leser mit der gemessenen Haltung, welche jede Wissenschaft fordert, eine edlere Popularität verbindet. Damit ist natürlich nur das Ziel meiner Arbeit, nicht das Maß meiner Errungenschaft bezeichnet."

Möge des Himmels Segen, an dem alles gelegen, das Büchlein auch auf seinen fernern Wegen beständig geleiten.

Braunsberg, im April 1879.

Der Verfasser.

Vorrede zur fünften Auflage.

Bei der nötig gewordenen neuen Auflage der Eschatologie wurde eine durchgängige Umarbeitung von vorn herein nicht beabsichtigt, konnte mir doch auch bei meinem hoch vorgerückten Lebensalter die Mühe einer solchen kaum noch zugemutet werden. Aber auch sachlich schien sie mir wenig angebracht. Ich habe die Schrift, welche vor beiläufig einem Viertel Jahrhundert zum ersten Male erschien, und welche sich, wie die zahlreichen Auflagen zeigen, andauernd der Gunst des Publikums erfreut hat, gleich anfangs mit vielem Fleiße dem mir erreichbaren Grade der Vollendung zuzuführen mich bestrebt, habe dann in den folgenden Auflagen stetig die bessernde Hand angelegt so, daß ich mich umsomehr diesmal von einer völligen Neugestaltung derselben dispensieren zu können glaubte. Dennoch meine ich, dürfe die vorliegende Auflage füglich eine verbesserte heißen, da ich außer zahlreichen redaktionellen Änderungen einige nicht ganz unerhebliche Berichtigungen und Zusätze angebracht habe.

Selbstverständlich sind die Verweisungen auf meine andern Schriften jedesmal nach deren neuesten Auflagen gemacht; indes wird sich auch der Leser, welcher in Besitz einer früheren ist, leicht zurecht finden können.

Es bleibt mir nun nichts anderes übrig, als Gott meinen innigsten Dank auszusprechen, daß es mir nochmals vergönnt gewesen ist, dieses mein Lieblingswerk den geehrten Lesern in erneuerter Form vorzulegen.

Braunsberg, im August 1892.

Der Verfasser.

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erster Abschnitt. **Die besondere Vollendung.**

§ 1. 1. Hauptstück. Der Tod in eschatologischer Hinsicht 10
§ 2. 2. Hauptstück. Das besondere Gericht 24
3. Hauptstück. Der Himmel.
§ 3. a) Vorerinnerungen. Die selige Anschauung 39
§ 4. b) Die Liebe und der Genuß Gottes; nähere Bestimmungen der Lehre über den Himmel 51
4. Hauptstück. Die Hölle.
§ 5. a) Ewigkeit der Höllenstrafen 59
§ 6. b) Nähere Detailbestimmungen über die Natur der Höllenstrafe .
5. Hauptstück. Das Fegefeuer.
§ 7. a) Die allgemeine Lehre 84
§ 8. b) Nähere Bestimmungen der Lehre vom Fegefeuer 114

Zweiter Abschnitt. **Die Verbindung der diesseitigen mit der jenseitigen Kirche,** oder: **Die Gemeinschaft der Heiligen.**

§ 1. Eingang: allgemeine Betrachtung 126
§ 2. 1. Hauptstück. Die Fürbitte oder Interceſſion der Heiligen . . . 134
§ 3. 2. Hauptstück. Die Anrufung oder Invokation der Heiligen . . . 145
3. Hauptstück. Die Verehrung oder der Kultus der Heiligen.
§ 4. a) Das Dogma selbst und seine Erörterung 155
§ 5. b) Nachweis der Lehre aus den Quellen, nebst nähern Bestimmungen derselben 166
§ 6. c) Der kirchliche Heiligenkultus in seiner praktischen Bedeutung . 175
§ 7. 4. Hauptstück. Die Verehrung der heiligen Reliquien 188
§ 8. 5. Hauptstück. Der religiöse Gebrauch der heiligen Bilder . . . 203
§ 9. Anhang. Die Verehrung des heiligen Kreuzes 227

Dritter Abschnitt. Die allgemeine Vollendung.

Seite

1. Hauptstück. Die vorbereitenden Umstände derselben, oder: Der jüngste Tag.

§ 1. a) Die Wiederkunft Christi 243
§ 2. b) Der Chiliasmus, oder die Lehre von der sichtbaren Herrschaft Christi auf Erden, beurteilt 264

2. Hauptstück. Die Auferstehung des Fleisches.

§ 3. a) Die Wirklichkeit und Gewißheit der Thatsache der Auferstehung 271
§ 4. b) Die Allgemeinheit der Auferstehung 290
§ 5. c) Die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen 297
§ 6. d) Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes 313
§ 7. e) Hergang, Wirkursache, Zeitdauer und Ort der Auferstehung . 326
§ 8. f) Kongruenz und ethische Wirksamkeit der Auferstehungslehre . . 333

3. Hauptstück. Das allgemeine Gericht und das Weltende.

§ 9. a) Das Weltgericht überhaupt 347
§ 10. b) Nähere Bestimmungen der Lehre vom allgemeinen Gerichte . 361
§ 11. c) Das Weltende 377

Eschatologie.

Einleitung.

1. Unter den „großen Werken Gottes nach außen“ nimmt den letzten Platz die **Vollendung** ein. Sie ist das Ziel, dem Gott die Kreatur entgegenführen will; nicht bloß die Natur-, sondern auch die Gnadenordnung findet in ihr ihren schließlichen Ruhepunkt. Die religiöse Geschichte des geschöpflichen Weltalls, deren Verlauf die früheren Abschnitte der Dogmatik in der Lehre von der Erschaffung, dem Sündenfall, der Erlösung und Heiligung erzählen und beschreiben, kommt, da sie *in* der Zeit sich bewegt, auch *mit* der Zeit einmal zum Abschlusse: die Zeit mündet in die Ewigkeit, von welcher her sie erst ihre eigentliche Bedeutung erhält. Die Schlußmomente der religiösen Geschichte der Welt, ihren Übergang in das Stadium der Ewigkeit, und schließlich ihre Lage in dieser selbst, mit einem Worte, **die letzten Dinge** des geschaffenen Universums, Ereignisse und Zustände, welche annoch der Zukunft angehören, nach der Lehre der christlichen Offenbarung darzustellen, ist die Aufgabe der christlichen **Eschatologie**, in deren Lösung auch die Dogmatik als Wissenschaft ihr notwendiges Ende findet.

Wenn wir die Gegenstände, welche in dieser dogmatischen Lehre zur Behandlung kommen müssen, in Betracht ziehen, so leuchtet bald ein, daß die Eschatologie weder Theologie noch Christologie in engerm Verstande sein kann: nicht das erstere, weil von einem Wirken Gottes nach *außen* die Rede ist, nicht das andere, weil die Person Christi, der Stern und Kern der christlichen Heilsordnung, deren Endziel allerdings in die Vollendung ausläuft, gleich bei der Grundlegung derselben, nämlich in der Lehre von der Erlösung der gefallenen Menschheit, behandelt werden muß. Die Lehre von den letzten Dingen der Welt überhaupt und der Menschheit insbesondere ist kosmologischer

und anthropologischer Währung; Theologie ist sie nur insofern, als Gott Grund- und Wirkursache derselben ist, und auch in ihnen ein Verhältnis Gottes zur Welt kund wird. — Wollen wir jene zweifache Daseinsform der Welt und Menschheit, auf deren Grenzgebiete die Aufgabe dieser Schrift sich bewegt, genauer charakterisieren, so zeigt das zeitliche oder diesseitige Daseinsstadium, da es eine Geschichte bildet, auch die mit derselben verbundenen Schwankungen, Wechselfälle, Ereignisse, während das jenseitige, überzeitliche, ewige mit dem Aufhören der Geschichte einen dauernden und festen Zustand setzt. Wir beabsichtigen also, die Schlußmomente der zeitlichen Religionsgeschichte der geschöpflichen Welt kennen zu lernen, welche, wie sie den zeitlichen Übergang derselben ins andere Stadium bilden, so auch ihren dauernden Zustand in der Ewigkeit nach seiner Beschaffenheit bedingen. Der Schlußakt im Drama des Diesseits mit dem durch ihn bedingten Lose im Jenseits ist nämlich nichts anderes, als das Ergebnis und die naturgemäße Vollendung dessen, was im diesseitigen Leben geschehen und vorbereitet, oder besser, sofern es die vernünftig-freie Kreatur angeht, gewirkt und geduldet ward. Ist nun der Anfang und der Verlauf des Werkes bei verschiedenen verschieden, so muß es auch das Ende sein; und wie daher die letzten Dinge nach der einen Seite hin, sofern Gottes Thätigkeit allein in Betracht kommt, einen notwendigen Charakter haben, so werden sie andererseits je nach dem Gebrauch, den die vernünftige Kreatur von ihrer Freiheit gemacht hat, sich verschiedentlich gestalten müssen. Das Werk aber, welches am Ende allein wiegt und entscheidet, ist die Heilswirkung. Wie nun die dogmatische Lehre von der Heiligung die Natur dieses Werkes und sein Zustandekommen gezeigt hat, so wird es die besondere Aufgabe dieses Traktates sein müssen, die Heilswirkung in ihrem letzten Ziel und Ende zu beschreiben, je nach dem Stande, den dies Werk im diesseitigen Lebensstadium im Augenblicke, wo es abschließt, einnimmt; ob es etwa zur Reife gediehen, oder ob es gar nicht begonnen, oder auf halbem Wege aufgegeben, oder nach glücklichem Anfang wieder abgebrochen und vereitelt ward. Man sieht, wie in der Vollendung nicht bloß Natur und Gnade, sondern auch Notwendigkeit und Freiheit in gegenseitiger Durchdringung zum Austrage kommen müssen.

2. Hiermit sind auch die namentlichen Bezeichnungen dieses dogmatischen Abschnittes gerechtfertigt. — Er heißt einmal die

Eschatologie oder die Lehre von den letzten Dingen, weil die Schlußereignisse des menschlichen und überhaupt geschöpflichen Daseins sein Vorwurf sind. „Die letzten Dinge, Tage, Zeiten“ (τὰ ἔσχατα. ἔσχαται ἡμέραι, ἔσχατοι καιροί, τὸ ἔσχατον ἡμερῶν, im A. T. hebr. אַחֲרִית הַיָּמִים, יָמִים אַחֲרֹנִים u. dergl.) sind übrigens auch biblische Ausdrücke, welche in beiden Testamenten von der Ankunft des Messias, sowohl von der ersten zur Erlösung, als von der zweiten zur Abhaltung des Gerichtes, namentlich aber im N. B. von letzterer, d. h. von jener Wiederkunft (Parusie) des Herrn, welche dem Ende der Zeiten vorangehen und dasselbe anbahnen wird, häufig gebraucht werden. — Auch die andere Bezeichnung unseres Traktates als „Lehre von der Vollendung“, welche insoweit sich empfiehlt, als sie der Bezeichnung der voraufgehenden Abschnitte des zweiten Buches der Dogmatik mit dem Ausdrucke Erschaffungs-, Erlösungs- und Heiligungslehre ganz gleichförmig zur Seite geht, hat einen biblischen Anknüpfungspunkt, da im N. B. die Wiederkunft Christi als mit der „Vollendung der Welt“ (consummatio saeculi, συντέλεια τοῦ αἰῶνος) zusammenfallend aufgefaßt wird. Übrigens spricht es für sich selbst, daß der Ausdruck „Vollendung“ ebensowohl auf das Subjekt derselben, welches Gott ist, als auf ihr Objekt, die geschaffenen Dinge bezogen werden kann. Die Ereignisse, welche hier in Behandlung kommen, setzen nämlich, soweit sie eine göttliche Thätigkeit bezeichnen, dem Wirken Gottes nach außen ihr Endziel; was Gott in der Schöpfung begonnen und in der Erlösung fortgesetzt hat, findet in ihnen sowohl der Thatsache als auch der Absicht nach, also pragmatisch wie teleologisch, seinen Abschluß: Gott krönt durch diese Thätigkeit sein eigen Werk. Der Ausdruck gilt aber auch objektiv, da Welt und Mensch ihr Ziel und ihre Bestimmung finden in ihrem Vollendetwerden zur Ehre Gottes, und der Mensch insbesondere für alles, was von ihm hienieden unternommen wird, für all' sein Mühen, Ringen, Kämpfen, Arbeiten, Leiden in seiner Vollendung seine Zweckbeziehung haben soll und muß.

3. Die Ein- und Abteilung des zu behandelnden Stoffes findet sich passend und leicht in der Beantwortung der Frage nach dem Objekte der Vollendung, oder der Frage: was vollendet werden soll. Gott aber ist selbstredend nicht Objekt der Vollendung. Wie er der Anfangslose ist, so ist er gleichmäßig der Vollendung weder fähig noch bedürftig, er der Unveränderliche, gestern, heute und in Ewigkeit

Derselbe, in welchem kein Wandel und kein Schatten des Wechsels: vor ihm, der selbst keine Geschichte hat und haben kann, verläuft das vieltausendjährige Drama der Welt- und Menschengeschichte — gleichsam ein winziger Zwischenakt, und weniger noch, seiner Ewigkeit — ohne ihn selbst in seinem Dasein, Wesen und Leben auch nur zu berühren. Nicht der Zu-vollendende ist Gott, sondern der Vollendung Grund und Urheber oder ihr Subjekt; dies aber, wenn man will, in einem noch eminenteren Sinne, als es bei andern Werken Gottes nach außen zutrifft, insofern nämlich bei der Vollendung selbst die geschöpfliche, insbesondere menschliche Freiheit wenigstens nicht mehr actu wirksam ist, obwohl sie allerdings mit ihrer Errungenschaft in die Art und Natur derselben bestimmend eingreift. Wie der Anfang, so ist auch das Ende, wie die Schöpfung, so ist auch die Vollendung eine rein göttliche Thätigkeitsäußerung.

Übrigens, um das gleich hier anzudeuten, gilt in der Beziehung der Vollendung auf die göttliche Kausalität im allgemeinen derselbe Kanon, wie bei der Schöpfung. Der Vater vollendet Welt und Menschheit durch den Sohn im hl. Geiste; der Vater ist ihr Urgrund (*αἰτία προκαταρκτική*), dem Sohn eignet die Ausführung (*αἰτία δημιουργική*, nur hüte man sich, an äußere Werkzeuglichkeit zu denken), im hl. Geiste kommt sie zum Abschluß (*αἰτία τελειωτική*). In demselben Sinne also, wie der Sohn oder Logos einst der Weltschöpfer gewesen, wird er auch ihr künftiger Vollender sein; daher der hl. Gregor von Nazianz den Logos „den Schöpfer der Welten, ihren Vollender und Neuschaffer“ nennt (*orat.* 36).* Es kommen jedoch in der Vollendung göttliche Einzelakte vor, welche dem menschgewordenen Sohne Gottes noch näher, zwar nicht ausschließlich, aber doch, da sie Zielpunkte der in der Erlösung neubegründeten Heilsordnung sind, nach Maßgabe des Erlösungswerkes, beigelegt werden müssen, und von der hl. Schrift auch in diesem Sinne zugeschrieben werden. Doch darüber das Genauere je an seiner Stelle.

So ist also nicht Gott, sondern das Außergöttliche, d. h. die Kreatur in ihrer Gesamtheit, nach den drei Ordnungen des geschöpflichen Daseins (s. Schöpf.-L. S. 132 ff.) das Objekt der Vollendung; die reinen Geister, die Menschheit und die Welt im engern Verstande

* *Ὁ ποιητὴς τῶν αἰώνων, ὁ συντελεστὴς καὶ μεταποιητὴς τῶν γενομένων.*

sind zu vollenden. Es hat jedoch die Vollendung keineswegs bei diesen drei Ordnungen des Geschaffenen völlig gleichen Sinn. Was die reinen Geister oder Engel anbelangt, so ist ihre Vollendung vorläufig und nach innen, d. h. sofern die Hierarchie der Engel ein Glied des geschöpflichen Universums für sich bildet, bereits in den Anfängen oder im ersten Akte des weltgeschichtlichen Dramas vollzogen; die Engel hatten einst ihre Geschichte, aber diese ist in der Stunde ihrer Prüfung, wo ihnen unwiderruflich ihr Schicksalslos für die Ewigkeit zugebilligt ward, durch die sogenannte Konfirmation der Engel aktenmäßig geschlossen. Die Darstellung derselben, als der Vergangenheit angehörend, da wir sie in der Engellehre (2. Aufl. S. 104 ff.) besprochen haben, schließen wir in dieser Schrift von unserer Aufgabe aus. Nur insofern kann bei den Engeln noch von einer künftigen und schließlichen Vollendung die Rede sein, als auch sie, da für die Gesamtschöpfung die Zeit noch rinnt, mit den beiden andern Teilen des Universums, also mit Wesen, welche ihrer Vollendung noch entgegensehen, durch lebendigen Verkehr in Wechselbeziehung stehen, und zwar in einer solchen, welche für sie selbst nicht ohne allen Einfluß ist. Die Beziehung und Teilnahme der Engel an den noch künftigen letzten Dingen soll und muß in der Darstellung derselben nebenbei angezogen werden, kann jedoch, da sie nebensächlich ist, keinen Grund zur Abteilung des Stoffes geben. — Der Mensch und die Welt dagegen harren noch ihrer Vollendung. Für beide, für die Welt und zugleich für den Menschen, sofern er gliedlich der Gesamtheit der Menschen oder der Menschheit angehört, fällt die Vollendung zusammen auf das Ende der Tage. Man nennt diese, weil sie die Menschheit und alle Weltdinge mit Einschluß selbst der Engel (sofern es diese berührt) umfaßt, die allgemeine Vollendung. Da jedoch der Mensch nicht bloß Glied des Ganzen, sondern wegen der Geistigkeit der Seele, des zweiten und höheren Bestandteiles seiner Natur, zugleich für sich stehendes, freipersönliches Einzelwesen ist, so ergiebt sich für ihn, außer seiner Teilnahme an der allgemeinen, voraufgehend eine besondere Vollendung, welche mit seinem Tode eintritt, insoweit dieser für ihn als Individuum den Übergang aus der diesseitigen in die jenseitige Daseinsform bezeichnet. Die besondere Vollendung ist, wie man sieht, eine währende Thatsache, welche nur für uns und unsere Nachkommen, nicht für unsere Vorfahren, noch der Zukunft angehört.

Weil nun aber, während ein Teil der Menschheit bereits eingegangen und vollendet ist, der andere noch in der Zeitlichkeit wallet, so gestaltet sich zwischen beiden Bruchteilen der Menschen, dem der noch nicht vollendeten, und dem der bereits (individuell) vollendeten, ein höchst bedeutsames Verhältnis, über dessen Natur die Dogmatik wichtige Aufschlüsse zu erteilen hat. Im allgemeinen wird dies Verhältnis als Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum) bezeichnet. So wird also unsere Aufgabe drei Abschnitte umfassen: die Lehre von der besondern Vollendung, von der Gemeinschaft der Heiligen und von der allgemeinen Vollendung.

4. Signatur des zu behandelnden Stoffes. — Mit Recht vergleicht der christlich-gläubige Sinn unsern irdischen und zeitlichen Lebenslauf einer Pilgerreise aus der Fremde und durch die Fremde der geliebten Heimat des Vaterlandes zu. In derselben Anschauung bezeichnet auch die Wissenschaft den Menschen in der Gegenwart als den Reisenden oder Waller (viator, in via constitutus), welcher seinem heimatlichen Ziele (meta) in der Ewigkeit zuwandert. Hat es es glücklich erreicht (comprehensor, in meta constitutus), so ist der Zweck seines Daseins erfüllt. Dieses Ziel, dem wir alle zupilgern, lehrt uns nun aber die Dogmatik in diesem Traktate kennen. Unsere Aufgabe beschäftigt sich also mit unserer Zukunft, während die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung einen Gegenstand betraf, welcher unserer Gegenwart angehört, die Lehre von der Erschaffung und Erlösung aber göttliche Thaten verzeichnete und erklärte, welche für uns als vollendete Thatsachen der Vergangenheit zufallen. Also unsere Zukunft wird uns beschäftigen, aber eine Zukunft, deren richtige und wohl erwogene Erkenntnis für unsere Strebungen und den rechten Gebrauch der uns verliehenen sittlichen Kräfte von größter Bedeutung ist. Alle christlichen Wahrheiten sind Objekte des Glaubens, aber in ihrer ethischen Rückwirkung zielen nur jene, welche für uns der Vergangenheit angehören, vorwaltend auf die Weckung des Glaubens; was der Gegenwart angehört, tendiert auf die Liebe; so verbleibt der Zukunft die Hoffnung und beziehungsweise die Furcht. Furcht und Hoffnung sind die Affekte, welche bei Betrachtung der letzten Dinge naturgemäß angeregt werden. Giebt es nun mächtigere Hebel in der sittlichen Weltordnung, als Hoffnung und Furcht? Die Hoffnung der bessern Zukunft und die Erwartung des überaus großen Lohnes,

der unser harret, giebt Freude, Mut und Ausdauer auf der beschwerlichen Pilgerfahrt durch dies mit Dornen reichlich bestreute Thal der Thränen; nimm dem Pilger den Strahl der Hoffnung, welcher ihm erfrischend und ermutigend entgegen leuchtet aus dem Jenseits, entreiß ihm diesen Stab, der ihn stützt und hält, der Pilger wird müde und kraftlos am Wege zusammensinken und ermatten. Anderseits ist die Furcht das mächtigste Bollwerk gegen die Überwucht der andringenden Lockungen und Versuchungen der Feinde des Heiles, „Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit“ (Sprichw. 1, 7; 9, 10); Tausende und aber Tausende, welche dem Strudel des Lasters und dem Abgrunde, welcher sie zu verschlingen drohte, entrissen sind, verdanken ihre Rettung der Beherzigung der Furcht erregenden Schlußereignisse dieser Zeit sowohl als der Ewigkeit. Von den gotterleuchteten Männern aller Zeiten ist daher auch der Betrachtung der letzten Dinge das bedeutendste ascetische Moment beigelegt worden, gemäß dem Worte des weisen Mannes: „Bei allen deinen Werken bedenke die letzten Dinge, und du wirst in Ewigkeit nicht sündigen“ (Ekkli. 7, 40); und Unzählige haben nicht nur mit voller Überzeugung dies Wort nachgesprochen, sondern auch die Wahrheit desselben aus eigener Erfahrung erprobt. In der That ist angesichts der Ewigkeit mit ihren verschiedenen Losen nur ein wenig Ernst und Nachdenken erforderlich, um den Menschen auf den rechten Weg und dahin zu leiten, daß er, das Irdische und Zeitliche nicht als Ziel, sondern als nach Gottes Willen zu verwendendes Mittel unverrückbar betrachtend, sich von ganzer Seele nach den bleibenden Gütern der Ewigkeit sehnet. Das aber ist der rechte Grund und Stand des Lebens in der Gnade, das Auge unverwandt nach oben gerichtet, die Erde mit ihren Gütern, Freuden und Leiden gering zu schätzen, und mit Herz und Sinn mehr im Himmel zu wandeln als hienieden: „unser Wandel aber ist im Himmel“ (Philipp. 3, 20). Wo aber im Gegenteil der Glaube an des Menschen jenseitige Zukunft wankt, stürzt natürlich auch alle Ruhe und Sicherheit in den Dingen der Gegenwart zusammen: volle Leugnung der Dinge der Zukunft (vielleicht niemals so ungescheut ausgesprochen, als in unsern Tagen), läuft der entschiedenen Gottlosigkeit parallel, aber auch gewichtige Irrungen in den Dingen der Zukunft äußern ihre schädliche Rückwirkung auf die Verhältnisse des gegenwärtigen Lebens. — Man

wird es nicht ungehörig finden, wenn wir bei den wichtigeren Lehrsätzen, die wir behandeln werden, in einem kurzen Fingerzeig auf das in ihnen enthaltene ascetische Moment hinweisen.

5. Orientierende Schlußbemerkungen zur Einleitung. — Wenn schon überhaupt in der Darstellung der positiv geoffenbarten Glaubenswahrheiten der Erfahrung und der Vernunft nur eine untergeordnete Stellung eingeräumt werden kann, so muß das in höherem Grade als von andern dogmatischen Materien von dem Gegenstande unserer Behandlung gelten. Hier, wo fast alles der Zukunft angehört, schweigt in gleichem Grade die Erfahrung, und auch die natürliche Einsicht des Menschen verdunkelt sich mehr und mehr. Wir wollen nicht leugnen, daß auch die bloße Vernunft einiges zu erkennen, z. B. die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode zu beweisen vermag. Allein, wie auch in solchen Dingen die menschliche Einsicht ohne das Licht der Offenbarung nur zu leicht abirrt oder doch ratlos und unentschieden schwankt, zeigt unzweideutig die Geschichte der Menschheit. Umsomehr sind wir bei so wichtigen und entscheidenden Fragen nach unserer Zukunft an die Mitteilungen der Offenbarung gewiesen. Aber auch umsoweniger braucht hier auf die allenfalls der natürlichen Einsicht zugänglichen Wahrheiten über die letzten Dinge Gewicht gelegt zu werden, als diese einleuchtendermaßen kein notwendiges praeambulum fidei bilden; wie das allerdings bei der auch der Vernunft zugänglichen Überzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes, ohne welche die gläubige Annahme der Offenbarung selbst unvernünftig sein würde, der Fall ist. S. dogm. Theol. Bd. 1 S. 43 ff. — So entschieden nun aber die christliche Offenbarung Rede steht und Antwort giebt auf solche Fragen, welche der Mensch über seine letzten Dinge zu stellen sich gedrungen fühlt, so will sie doch nicht der menschlichen Neugier und dem Vorwitze dienen. Manche andere Frage, welche zu stellen der menschlichen Neugier beigehen könnte, läßt auch sie unbeantwortet. Die züchtige Rückhaltung und Nüchternheit der christlichen Eschatologie ist ein und zwar ein vorteilhaftes Unterscheidungsmerkmal der christlichen Lehre von andern Religionsbegriffen, z. B. dem muhammedanischen, welcher sich bei der Beschreibung des Jenseits und seiner Verhältnisse in den umständlichsten, dabei sinnlichsten, ja wollüstigsten Bildern bewegt; wir sagen, ein vorteilhaftes Merkmal, denn es ist ja von vorn herein gewiß und festzuhalten, daß

das Leben der Zeitlichkeit, in dem wir uns bewegen, nicht in gleichmäßiger Proportion zur Ewigkeit und ihren Zuständen dergestalt stehen könne, so daß uns völlig angemessene Detail-Vorstellungen hienieden erreichbar wären. Zudem mag auch die Enthaltsamkeit der christlichen Offenbarung, welche uns bei manchen hier auftauchenden Fragen in Ungewißheit läßt, in dem göttlichen Ratschlusse ihren Grund haben, die Einwirkung des Furchtbaren, welches sich hier mit der Ungewißheit verbindet, auf unsere Gesinnungen und unsern Wandel zu heben und zu steigern. Es giebt in der Eschatologie verhältnismäßig nicht viele kirchlich vollends definierte Lehrsätze; um so größeres Feld ist damit der Ahnung und somit auch der Meinungsverschiedenheit eröffnet. Was uns zu wissen not thut, das freilich steht auch hier unumstößlich fest, was aber darüber hinaus noch, sei es aus edlem Wissensdrange, sei es aus unedlem Vorwitze, gefragt werden möchte, dabei werden wir uns oft mit wahrscheinlicher Antwort begnügen, mitunter auch unsere Unwissenheit geradezu eingestehen müssen.

Erster Abschnitt.

Die besondere Vollendung.

1. Hauptstück.

Der Tod in eschatologischer Hinsicht.

§ 1.

1. Diathese des Stoffes. — Die besondere Vollendung betrifft die Menschen einzeln, als freipersönliche Individuen. Sie ist an vielen unserer Mitbrüder bereits vollzogen, oder vollzieht sich an denselben täglich, stündlich; nur für uns und unsere Nachkommen gehört sie annoch der Zukunft an. Sie umfaßt die Geschicke, welche jeden von uns am Schlusse seiner irdischen Laufbahn treffen werden. Nach der Lehre der Kirche sind dies das Gericht über das aus dem Diesseits geschiedene Individuum, welches sohin als ein individuelles, besonderes, partikuläres (judicium particulare im Gegensatze zum allgemeinen Weltgerichte) sich kundgiebt, und der Vollzug des von Gott in dem Gerichte gefällten Richterspruches an dem Gerichteten. Da aber dieser Vollzug nach der kirchlichen Lehre alsbald und unmittelbar vor sich geht, so ist schon jetzt das ewige Los jedes Abgeschiedenen nicht nur ein unverrückbar bestimmtes, sondern es wird die Sentenz auch sofort, soweit das bis zum Ende der Tage an sich statthaft ist, vollstreckt. Nun ist aber weiterhin nach der Kirchenlehre das im Gerichte zuerkannte Los ein dreifaches: der Zustand der Seligkeit oder der Himmel, der Zustand der Verdammung oder die Hölle, und ein allerdings nur interimistischer, also vorübergehender, und, obwohl der andern Welt angehörig, doch nur zeitlicher Zustand, der sogenannte dritte oder Reinigungsort, das Purgatorium. Endlich enthält auch der Tod selbst, welcher die Grenzscheide bildet zwischen der diesseitigen

und jenseitigen Daseinsform des Menschen, ein eschatologisches Moment. Wir werden also in diesem Abschnitte fünf Hauptstücke zu behandeln haben, die Lehre vom Tode, vom besondern Gerichte, vom Himmel, von der Hölle und vom Reinigungsorte oder Fegfeuer.

2. **Begriff und Wirklichkeit des Todes.** — Der Tod* bezeichnet nach dem gewöhnlichen, wie nach biblischem Sprachgebrauche im allgemeinen den Untergang oder das Aufhören des Lebens. Es bestimmt sich jedoch der Sinn desselben biblisch und theologisch näher in dreifacher Weise. Bald ist nämlich der Tod der Seele (mors animae), d. h. die schwere Sünde verstanden, welche das Leben der Seele, zwar nicht das natürliche — denn ihrer Natur nach ist die Seele als einfache geistige Substanz dem Tode nicht unterworfen, sie ist unsterblich —, wohl aber das übernatürliche Leben derselben in der Gnade zerstört, und eben darum Todsünde (peccatum mortiferum, letale) genannt wird (vgl. 1. Joh. 5, 16 f. und v. a. St.). Zuweilen aber wird unter Tod, und in näherer Bestimmung unter zweitem oder ewigem Tode die Verdammung als gänzlicher Untergang nicht nur des übernatürlichen, sondern, insofern unter Leben die Freude und der Genuß des Daseins begriffen wird, des Lebens überhaupt verstanden. Vorzüglich herrscht dieser Sprachgebrauch in der Apokalypse

* Das neuhochdeutsche tód, got. dauthus, stammt unzweifelhaft von einer Wurzel, welche allgemeingermanisch als du, also indogermanisch als dhu anzusehen ist. Das entsprechende Verb für den Begriff des Sterbens, früher auf dem ganzen germanischen Gebiete verbreitet, findet sich noch engl. die, schwed. dœ, dän. döe, unser „tod, töten" ist erst weiter abgeleitet; wahrscheinlich gehört zu dieser Wurzel auch griech. *θάνατος* u. *θνήσκειν* von *θαν* d. h. mit Beifügung eines Nasales. Unser jetziges „sterben", aglſ. steorfan u. s. w., scheint ursprünglich „vor Not und Elend umkommen" zu bedeuten. Außer dhu begegnen wir aber in unserm Sprachstamme noch einer zweiten Wurzel für denselben Begriff, nämlich mar, woher sanskr. mr, lat. mori, mors etc. griech. *βροτός* (statt *μροτος*), *ἀμβροσία κτλ.*, deutsch „Mord, morden" u. s. w. Die notwendig anzunehmende Bedeutungsdifferenz zwischen den Wurzeln dhu und mar scheint also bestimmt werden zu müssen, daß dhu das Ausatmen (vgl. begrifflich got. us-an-an, lautlich dauns, Dunst u. s. w.), mar aber das schmerzliche Zucken, nach andern das Hinwelken oder Zerrieben-werden des Leibes im Tode bezeichnen. — Das hebräische und mutatis mutandis gemeinsemitische מות etc. giebt zu keiner Bemerkung Anlaß; auf altaischem Sprachgebiete sind zwar die Wurzeln, ungrisch hal und finnisch kuole (= sterben), unter sich identisch, ihre etymologische Bedeutung aber, wenn sie über den Begriff des Sterbens hinausgehen sollte, ist mir unerreichbar.

(vgl. Kap. 20 u. a.). Endlich gilt auch der Tod im gemeinen Verstande, welcher im Gegensatze zum Seelentode der physische oder leibliche, im Gegensatze zur Verdammung der erste* Tod genannt wird; dieser ist es allein, der uns hier beschäftigt. Der Tod nun im physischen Sinne ist zu erklären als Trennung der Seele vom Leibe, durch welche Sonderung die Lebenseinheit zwischen Leib und Seele im Menschen aufgehoben wird. Der Mensch ist, wie wir hier aus der dogmatischen Anthropologie voraussetzen, seiner Natur nach ein zusammengesetztes Wesen, in welchem die geistige Seele und ein stofflicher Leib zur Lebenseinheit also mit einander verbunden sind, daß die Seele den Stoff des Leibes belebt oder informiert (vgl. Schöpf.-L. S. 159 ff.). Gehen nun die beiden Bestandteile, aus denen die Natur des Menschen besteht, auseinander, so erfolgt der Tod. Es wirkt jedoch solche Trennung, da das Wesen von Geist und Stoff durchaus verschieden ist, auch sehr verschiedenartig auf die beiden auseinander gegangenen Teile der menschlichen Natur ein. Der menschliche Leib, mit der Trennung von der ihm innewohnenden Seele seines Lebensgrundes beraubt, löset sich als nunmehr toter Stoff chemisch in die Urstoffe oder Elemente auf, aus denen er plasmiert war, d. h. wie unsere Sprache so herrlich es ausdrückt, er verweset (schöner als die biblischen Sprachen: corrumpitur, *διαφθείρεται*); oder, um mit der hl. Schrift zu sprechen, beraubt des lebendig machenden Odems kehrt der Leib zum Staube zurück, woher er genommen (Pred. 12, 7), bis der Weckruf der allmächtigen Stimme Gottes ihn von neuem beleben und mit der geistigen Seele verbinden wird. Die Seele dagegen, vom Leibe gesondert, beginnet sofort und ohne Unterbrechung in ihrer Vereinsamung ein rein geistiges Leben, über dessen Natur später noch einige Bemerkungen gemacht werden sollen. — Wenn man also vom Tode des Menschen spricht, so ist es doch eigentlich und zunächst nur der Leib, dessen Leben aufhört; die menschliche Seele als geistige Substanz stirbt nicht. Dennoch aber ist es nicht unrichtig, wenn man sagt: „der Mensch stirbt", nur muß es in gleichem Sinne genommen werden, wie wenn es heißt: „Abraham zeugte den Isaak"; denn obwohl das Sterben wie das Gezeugtwerden an sich nur auf den

* Der Gegensatz wird von den Theologen so bezeichnet: prima mors animam nolentem pellit e corpore, secunda animam nolentem tenet in corpore.

menschlichen Leib geht, so ist doch der ganze Mensch mittels des Leibes ein Gattungswesen, da der Leib nicht nur die Natur des Menschen kompletiert, sondern als zur Lebenseinheit mit der Seele verbunden an dessen Persönlichkeit gewissermaßen teilnimmt, und so darf vom Menschen überhaupt gesagt werden, daß er stirbt, wenngleich an sich selbst nur der Leib stirbt. Die menschliche Seele jedoch überdauert den Tod: sie ist unsterblich; und dies ist die erste Wahrheit, welche hier erwogen werden muß.

3. Die Fortdauer der Seele nach dem Tode. — Die Fortdauer der Seele nach dem Tode ist allerdings auch eine Vernunftwahrheit, wie denn in unsern Tagen noch der päpstliche Stuhl entschieden hat, daß die Geistigkeit der menschlichen Seele, und damit ihre Unsterblichkeit, durch die Vernunft mit Sicherheit bewiesen werden könne. In der That müßte auch die Vernunft sich selbst zerstören, wenn sie nicht anerkennen wollte, daß ihr Träger ein geistiges, somit physisch einfaches, dem Tode unzugängliches Prinzip sei. Daß aber dennoch die sich selbst überlassene Vernunft, wie sie nun einmal ist, ohne das Licht der Offenbarung sich nicht so leicht zur Überzeugung von dieser Wahrheit erhebt, zeigt unzweideutig die Geschichte der Menschheit, welche uns so treffliche Männer wie Cicero u. v. a. aufweiset, die nur mit Schwanken und Bedenken über diese Fortdauer sich ausgesprochen haben, und uns so tief verkommene Völkerschaften kennen lehrt, bei denen sich kaum Vorstellungen über des Menschen Dasein nach dem Tode finden. Sohin ist anzuerkennen, daß wir auch in diesem Lehrpunkte, der letzten Stütze der Tugend und der Sittlichkeit, der Offenbarung vieles zu verdanken haben. Daß aber dieser Lehrsatz eine Wahrheit der christlichen Offenbarung sei, bedarf keines Nachweises, da man im N. T. kaum eine Seite lesen kann, auf der nicht vom jenseitigen Leben und seinen Gütern, von Furcht und Hoffnung in Bezug auf diese, von Lohn und Strafe in jenem gehandelt würde. Will man eine ausdrückliche Stelle, so sei erinnert an das Wort des Herrn bei Matth. 22, 31—32: „Ich bin der Gott Abrahams u. s. w.; nun ist er aber kein Gott der Toten, sondern der Lebenden.“ Die Erzväter leben also, obwohl sie gestorben sind; da sie nun noch nicht auferstanden waren, so kann sich das Leben zunächst nur auf die Fortdauer ihrer Seelen beziehen. Zudem ist ja auch diese Thatsache so unwidersprochen, daß der materialistische und pantheistische Unglaube

der Gegenwart das Christentum die Religion des Jenseits, im bewußten Gegensatze zu seiner Religion des Diesseits, nennt.*

4. Außer der Gewißheit des Todes kommt ferner seine Allgemeinheit in Betracht. — Dem Gesetze des Todes entzieht sich im allgemeinen niemand, der von Adam abstammt. So lehrt es die tägliche und stündliche Erfahrung mit einem Nachdrucke, dem keiner, der bei gesunden Sinnen ist, widersprechen kann. Unsere Väter vor uns, von denen die Geschichte meldet — wir wandeln auf ihrem Staube; und wir werden bei unsern Nachkommen nur noch in der Erinnerung leben. Diese ganz allgemeine Erfahrung wird durch die hl. Schrift bestätigt, heißt doch der Tod biblisch „der Weg aller Welt" (Jos. 23, 14; 3. Kön. 2, 2). Von andern zahlreichen Aussagen des A. T. abgesehen wird dieselbe Wahrheit im N. B. verkündigt, Röm. 5, 2: „Der Tod ist auf alle übergegangen" (sicher zunächst, wenn auch nicht ausschließlich, der leibliche Tod); 1. Kor. 15, 22: „In Adam sterben alle"; Hebr. 9, 27: „Es ist dem Menschen gesetzt, einmal zu sterben." Dennoch aber muß, so scheint es, nach den Andeutungen der hl. Schrift hier eine doppelte Beschränkung gemacht werden, die erstere einzelne Personen, die andere eine ganze Menschenklasse betreffend.

---

* Hinsichtlich des A. T., besonders der ältern Bücher desselben, ist wohl behauptet worden, daß sie keine Fortdauer der Seele nach dem Tode lehren. Es ist hier nicht der Ort, darauf weitläufig einzugehen. Dennoch aber, es sind schon die ältesten hl. Bücher reich an Andeutungen und Voraussetzungen des Unsterblichkeitsglaubens. Ich erinnere an die Bestimmtheit, mit welcher in dem Berichte über die Erschaffung des Menschen zwischen dem stofflichen Leibe und dem geistigen Odem unterschieden wird (Genes. 2, 7), und erinnere an die Art, wie (Genes. 5, 24) über die Versetzung des Henoch (später des Elias) in die andere Welt berichtet wird; erinnere an die Ausdrucksweise der Genesis über den Tod der Patriarchen („ward zu seinen Vätern versammelt", nämlich im Scheol, der keineswegs mit dem Grabe identisch ist); erinnere für die mosaische und spätere Zeit an den Gespensterglauben und den Wahn der Totenbeschwörung u. dgl. m. Zurückhaltend sind die ältesten Bücher über die Dinge der Zukunft allerdings, was sich daraus erklärt, daß das mosaische Gesetz der Natur der Sache nach seine Sanktion bereits im diesseitigen Leben fand (vgl. Sak.-L. 4. Aufl. 1. Bd. 67 ff.); und daher die res post mortem futurae noch nicht Gegenstand besonderer Aufhellung sein sollten. Scheinbar entgegenstehende Äußerungen aber lassen sich leicht erledigen. In den Psalmen und vollends in den jüngern Sapientialbüchern spricht sich das A. T. mit der wünschenswertesten Klarheit über die Zukunft des Menschen nach dem Tode aus. Vgl. Psalm 16, 15 und Buch d. Weish. 3. Kap.

a) Die erste Beschränkung bezieht sich auf die Lebensschicksale des Henoch und des Elias. — Ganz abweichend vom Berichte über das Lebensende der andern Patriarchen vor der Sündflut (der mit den wiederkehrenden Worten endigt: „und er starb") wird Gen. 5, 24 über den erstern berichtet: „Er wandelte mit Gott, und war nicht mehr (אֵינֶנּוּ, Vulg. non apparuit); denn Gott hatte ihn genommen (לָקַח assumpsit d. h. entrückt)." Es wird dieser kurze an sich dunkle Bericht vom Siraciden (Ekkli. 44, 16) also umschrieben und erläutert (nach der Vulg.): „Henoch gefiel dem Herrn und ward ins Paradies versetzt, um den Völkern Buße zu geben;" vgl. Hebr. 11, 5: „Kraft des Glaubens wurde Henoch versetzt, daß er den Tod nicht sähe; und wurde nicht gefunden, da Gott ihn versetzt hatte." Die Geschichte der sogenannten Himmelfahrt des Propheten Elias findet sich 4. Kön. 2, 11; beim Siraciden (48, 9) kurz so gefaßt: „Der da aufgenommen ward im Sturm des Feuers, im Wagen mit feurigen Rossen." — Eine unter den Christen verbreitete Volksmeinung will nun, daß diese beiden bevorzugten Männer des A. B. einstweilen leibhaft an einen Ort natürlicher Seligkeit (ins Paradies) versetzt dort ausharren werden bis zur Zeit des Weltendes, um in jener bedrängten Zeit auf die Erde zurückgekehrt Buße zu predigen, worauf sie dann im Kampfe mit dem Antichrist fallen, aber bei der gleich folgenden Wiederkunft Christi von den Toten mit den übrigen Menschen auferstehen werden. Dieser Glaube ist in der Kirche sehr alt, da er bereits von Tertullian geteilt wird (s. Tert. *de anima* 1.): nec mors eorum reperta est, dilata scilicet: ceterum morituri reservantur, ut Antichristum sanguine suo extinguant. Biblisch knüpft sich diese Volksmeinung, was Henoch betrifft, an obige Äußerung des Siraciden (wo jedoch die Worte des griechischen Textes viel weniger sagen, *καὶ μετετέθη, παράδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς*, „ins Paradies" fehlt, und die folgenden Worte können auch heißen: „ein Muster der Sinnesänderung für die Geschlechter", nämlich seiner Zeitgenossen), in Verbindung mit Apokal. 11, 3 ff., wo von zwei Zeugen die Rede ist, welche die Strafgerichte Gottes weissagen sollen, so und so viele Tage (aber auch hier ist es ungewiß, ob mit den zwei Zeugen einzelne Personen, oder zwei Klassen von Menschen gemeint, ferner ob unter den Strafgerichten die Schrecknisse des jüngsten Tages oder die der Zerstörung Jerusalems zu verstehen seien).

Betreffs des Elias wissen wir freilich nach Matth. 11, 14; 17, 12 und Luk. 1, 17, daß das jüdische Volk in seiner Vorstellung die Wiederkunft desselben mit der messianischen Zeit in Verbindung setzte, jedenfalls auf Grund von Ekkli. 48, 10, wo es von Elias heißt: „Von dem da geschrieben ward bei den Zurechtweisungen der Zukunft (ὁ καταγραφεὶς ἐν ἐλεγμοῖς εἰς καιρούς), daß er beschwichtige den Zorn des Herrn, versöhne das Herz des Vaters mit dem Sohne und herstelle die Stämme Jakobs," und weiter von Malach. 4, 5—6 (nach d. Hebr. 3, 23—24), einer Weissagung, die auch der Siracide im Auge hat: „Sieh, ich sende Euch den Propheten Elias, bevor der Tag des Herrn, der große und schreckliche, kommt, zu bekehren das Herz der Söhne zu ihren Vätern." Aber ob es nicht mit der geistigen Erfüllung, welche diese Prophezie in der Person Johannis des Täufers gefunden, der nach den angef. Stellen „in dem Geiste und der Kraft des Elias" vor dem Herrn herging, sein Bewenden hat, ob vielmehr noch für die zweite Ankunft des Herrn am Ende der Tage eine buchstäbliche Erfüllung zu erwarten sei, läßt sich nicht entscheiden. Auch ist die Überlieferung nicht konstant, indem z. B. der hl. Hieronymus (zu Matth. 4) sich gegen die Rückkehr und den Tod der beiden erklärt. Jener christliche Volksglaube ist sohin allerdings nicht einfach aus der Luft gegriffen, kann aber auch nicht als dogmatisch sicher bezeichnet werden.

b) Es scheint nach der hl. Schrift auch, daß vom allgemeinen Gesetze des Todes in gewissem Sinne mit jener Klasse von Menschen eine Ausnahme gemacht werden müsse, welche bei der zweiten Parusie des Herrn noch leben werden. Hier kommt zunächst in Betracht die in kritischer Hinsicht viel besprochene Stelle 1. Kor. 15, 51—52, wo der griechische Urtext ganz abweichend von der Vulg. (der griechische Text nach der recepta; die Lachmannsche Ausgabe hat zwar einen Text, der sich der Vulg. nähert; indes spricht für die gewöhnliche Lesart außer manchen andern kritischen Momenten der Umstand, daß die griechischen Exegeten, meines Wissens alle, nur diese letztere erklären) also lautet: „Ich sage Euch ein großes Geheimnis, wir werden zwar nicht alle schlafen (κοιμᾶσθαι im N. T., besonders in diesem Kapitel, steht vom Todesschlaf), aber alle verwandelt werden" u. s. w.; während der lateinische Text: Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur giebt. Da die Verschiedenheit beider Texte,

wie sich zeigen wird, kein Dogma der Kirche berührt, und wir sohin lediglich auf wissenschaftliche Diskussion angewiesen sind, so glauben wir uns hier nach dem Vorgange vieler Väter und Theologen (Hieronymus *ep. ad Minerium;* Augustinus *civ. D.* 20, 20 sucht beide Ansichten zu vereinigen, Ambrosius schwankt; auch Cornelius a Lapide und Estius sind für den griechischen Text), auch abgesehen von kritischen Gründen, des Zusammenhanges wegen für den griechischen Text entscheiden zu müssen, da in dem ganzen Passus nicht von der Auferstehung aller, sondern nur von der Auferstehung der Gerechten, also von der glorreichen Auferstehung gehandelt wird. Indes, wollte man auch in diesem Texte sich streng an die Lesart der Vulg. binden, so giebt es doch im N. T. noch mehre andere Stellen, in denen hinsichtlich gewisser eschatologischer Momente ganz unzweideutig ein Unterschied zwischen den bereits Verstorbenen und den bei der Wiederkunft Christi noch Lebenden angezeigt wird. Hierher gehört 1. Thess. 4, 14—16: „Wir, die wir (dann) noch leben, die wir übrig sind bei der Ankunft des Herrn („wir", sei es, wie einige dafür halten, daß der Apostel wirklich jenen Tag noch zu erleben hoffte, was nach der damaligen Zeitlage und, da der Herr hierüber den Aposteln nach seiner ausdrücklichen Versicherung keine Mitteilung gemacht hatte, nicht ganz unannehmlich erscheint [vgl. dritt. Abschn. § 1 Nr. 6]; sei es, daß er lediglich in persona der zur Zeit der Wiederkunft noch Lebenden spreche), werden jenen nicht zuvorkommen. welche entschlafen sind. . . . Die Toten, welche in Christo sind, werden zuerst erstehen, dann werden auch wir, die wir noch leben und übrig sind, zugleich mit ihnen Christo entgegen in die Luft entrückt werden." Mehr noch, es scheint, daß Paulus, zu Zeiten wenigstens, obschon er sich unter andern Umständen ausdrücklich dagegen verwahrt, als sei die Nähe des Weltendes und der Wiederkunft Christi gewiß, zur Zahl dieser Begünstigten, welche nicht „entschliefen", persönlich zu gehören wünschte; s. 2. Kor. 5 zu Anfang, besonders V. 4: „denn die wir in diesem Zelte (des irdischen Hauses, V. 1) sind, wir seufzen beschwert, indem wir nicht entkleidet, sondern überkleidet zu werden wünschen, damit das Sterbliche vom Leben verschluckt werde." Das „entkleidet" und „überkleidet"-werden scheint sich doch auf die beiden Klassen der bereits verstorbenen und der noch lebenden Menschen beziehen zu müssen, also daß die Verklärung (die Absorption des Sterblichen vom

Leben) bei letztern als ein ἐπενδύσασθαι ohne vorhergehendes ἐκδύσασθαι bezeichnet werde; sagt doch der Apostel unmittelbar vorher, V. 3: „wenn wir etwa bekleidet (ἐνδυσάμενοι), nicht aber nackt erfunden werden", was doch wohl nur heißen kann: „wenn wir noch im Leibesleben, nicht bereits als Abgestorbene werden erfunden werden." Ferner muß auch wohl hierher gezogen werden die Äußerung Christi bei Joh. 21, 22: ‚Wenn ich will, daß er (der Liebesjünger) bleibt, bis ich komme, was geht es dich an?" was sich die Brüder so deuten: „Jener Jünger stirbt nicht." Endlich werden 2. Tim. 4, 1 selbst für das allgemeine Gericht noch zwei Klassen als ζῶντες und νεκροί unterschieden, und ist diese Unterscheidung selbst ins kirchliche Symbolum: iterum venturus est judicare vivos et mortuos, aufgenommen. Wie soll diese Unterscheidung verstanden werden? Die Erklärung von „geistig Lebenden und geistig Toten d. h. Gerechten und Ungerechten", ist jedenfalls nur eine verfehlte Ausflucht; eher schon könnte man für die Auffassung stimmen, es seien die „zur Zeit" noch Lebenden und Verstorbenen gemeint (was denn im Symbolum auf die jeweilen lebende Generation in Unterscheidung von den bis dahin Abgeschiedenen zu beziehen wäre). Da indes diese Erklärung an sich selbst sehr wenig sagen will, und da nun an so manchen Stellen in Bezug auf die letzten Dinge zwei Klassen von Menschen einander gegenüber gestellt werden, so liegt es doch gewiß nahe genug, die Zweiteilung von vivi und mortui bei Abhaltung des Gerichtes auch auf die in Untersuchung stehende Ausnahme zu beziehen. Weil nämlich das allgemeine Gericht das letzte eschatologische Moment bildet, jedenfalls jenes, dem die Auferstehung der Toten voraufgehen wird, so muß unbedenklich die Ausnahmestellung jener Menschen auch auf die Auferstehung von den Toten erstreckt werden. — Nach allem diesen steht es meines Erachtens biblisch fest, daß die bei der zweiten Parusie noch lebende Generation nicht wie die übrigen Menschen den Tod kosten und also auch nicht von den Toten auferstehen werde. Wenn nun doch sonst das N. T. bestimmt genug erklärt (vgl. Röm. 5, 14), daß alle Menschen dem Gesetze des Todes unterliegen, so wollen wir, um die hl. Schrift nicht mit sich selbst in Widerspruch zu bringen, uns nicht auf den Gemeinplatz berufen, daß eine Ausnahme die Regel nur bestätige, sondern uns dahin erklären, daß bei diesen Privilegierten

der Übergang vom natürlichen zum verklärten Leibesleben in einem höchst beschleunigten Prozesse, gleichsam in einem Nu, vor sich gehen werde, so daß allerdings der Tod, und unsertwegen selbst die Schrecken des Todes, auch diese Menschen ergreifen würden, so jedoch, daß an einen eigentlichen *status* mortis, einen Todesschlaf (1. Kor. a. O. heißt es nach der vorgezogenen Lesart nicht: „wir werden nicht alle sterben", sondern „entschlafen"), und an eine, Zeitdauer in Anspruch nehmende Auflösung und Verwesung des Leibes schwerlich zu denken sein möchte. Gen. 3, 19 und 1. Kor. 15, 36 sind wir daher geneigt, als in ihrer Allgemeinheit eine Ausnahme zulassende Aussagen anzusehen.

5. Dogmatische Detailbestimmungen über die Bedeutung des Todes. —

a) Der Tod ist Folge und Wirkung der Sünde, für unsere Stammeltern der persönlichen, für ihre Nachkommen der ererbten Sünde. „Ursprünglich war der Mensch zur Unsterblichkeit geschaffen, aber durch des Teufels Neid ist der Tod in die Welt gekommen." Buch d. Weish. 2, 23 f. Wenn der paradiesische Mensch in der Prüfung bestand und den seinem Schöpfer schuldigen Gehorsam leistete, so sollte er, ohne den Tod mit seinen Schrecken verkosten zu müssen, nach Leib und Seele verklärt, in seliger Vereinigung mit Gott vollendet werden. Durch des Menschen Sünde ward dieser Heilsplan Gottes gestört; und seit Adams Falle herrschte und herrscht der Tod über alle Menschenkinder, „auch über jene, welche sich nicht vergingen in Ähnlichkeit der Sünde Adams." Röm. 5, 14. Unter Androhung des Todes hat Gott sein Gebot im Paradiese dem urständischen Menschen promulgiert, Gen. 2, 17: „Am Tage, wo du davon issest, wirst du des Todes sterben;" d. h. (insofern hier vom leiblichen Tode die Rede ist), wirst du dem Tode verfallen oder sterblich sein. Und beim Vollzuge des Strafgerichts über den Gefallenen heißt es Gen. 3, 19: „Du bist Staub, und sollst wieder zum Staube zurückkehren." Daher auch der Apostel nicht nur erklärt, Röm. 5, 12, daß der Tod von dem einen (sündigen Adam) auf alle übergegangen, sondern auch, ebdas. 6, 23, daß der Tod der Sold (oder die Löhnung) der Sünde sei. Die kirchliche Sanktion findet sich u. a. im Trienter Kirchenrat, Sitz. 5. Dekr. 1, wo denen das Anathema gesprochen wird, welche leugnen, daß Adam

die Sünde und mit der Sünde den Tod, welchen ihm Gott vorher angedroht hatte, auf seine Nachkommen übertragen habe. Vgl. dazu das 2. Dekr. Daher auch der Teufel, als Verführer zur ersten Sünde, in der hl. Schrift (Joh. 8, 44) „der Mörder von Anbeginn" genannt wird. — Sofern nun der Tod eine Folge der Sünde ist, muß er uns allerdings als eine un- und widernatürliche Erscheinung vorkommen. Wirklich gestaltet sich ja auch die Trennung des Leibes von der Seele, wie sie oft unter höchst mühseligen und schmerzhaften Zuckungen des Leibes vor sich geht, auf den ersten Blick sonder Zweifel als ein gewaltsamer Hergang, der uns drängt auszurufen: ab initio non fuit sic. Indes so richtig diese Auffassung des Todes als einer widernatürlichen Erscheinung in gewissem Sinne auch sein mag, so gilt sie doch nur in gehöriger Beschränkung, gilt nämlich nur auf dem Standpunkte der naturâ integra, d. h. gemäß jener Beschaffenheit des natürlichen Menschen, welche Gott im Paradiese demselben aus Gnaden gewährt hat; eine solche Widernatürlichkeit des Todes kann und darf aber nicht vom Gesichtspunkte der natura pura, d. i. der nackten, auf sich selbst beschränkten und allen höhern Einflusses entblößten Natur des Menschen aus behauptet werden. Von letzterm Gesichtspunkte aus ist der Tod vielmehr als eine natürliche Erscheinung zu bezeichnen, wie auch die Physiologen lehren. Der menschliche Leib ist Zusammensetzung aus verschiedenen und verschiedenartigen Stoffen; durch ihre organische Verbindung, deren Lebensprinzip die Seele ist, geraten dieselben naturgemäß mit einander in Antagonismus; sie reiben sich an einander und müssen daher, sich selbst überlassen, in ihrer Lebenskraft auf natürlichem Wege endlich einmal sich aufreiben, wo dann die Trennung der Seele vom stofflichen Leibe eintritt. An sich genommen ist die Lebenskraft des menschlichen Leibes eine beschränkte, welche durch den Gebrauch erschöpft wird; und so muß der Mensch, selbst wenn von außen keine gewaltsam eingreifende Einwirkung den Faden seines Lebens durchschneidet, aus Mangel an Kraft hinsiechen und absterben.* Sofern ist also der Tod natürlich. — Wie die Lehre vom Urstande des

* So urteilen auch die meisten Physiologen. Die Krankheit ist eine solche störend in den leiblichen Organismus eingreifende Einwirkung. Aber es scheint allerdings, daß auch ohne alle Krankheit der Mensch zuletzt an natürlicher Altersschwäche, welche man marasmus senilis nennt, absterben müsse. Gleichwohl

Menschen weiter ausführt (vgl. Urgesch. d. M. 2. Aufl. S. 22 ff.), folgt hieraus, daß das posse non mori oder die Unsterblichkeit des paradiesischen Adam keine wesensnotwendige Eigenschaft seiner Natur, sondern eine Folge höherer Einwirkung war; non ipsius naturae vi sed divino beneficio erat immortalis, wie der römische Katechismus sich ausdrückt. In welcher Weise diese übernatürliche Einwirkung statt haben sollte oder durch welches Mittel das Leben Adams im Falle der Treue perpetuiert sein würde, ist zwar dogmatisch durchaus nicht bestimmt, nahe jedoch liegt es, dabei an den Genuß vom Baume des Lebens, Genes. 2., welcher den natürlichen Abgang der Kräfte im Gebrauch ersetzt haben würde, zu denken. Offenbar wird in der heiligen Urkunde der Lebensbaum des Paradieses in Beziehung zur Unsterblichkeit gesetzt (vgl. Gen. 3, 22) und muß daher als ein *φάρμακον ἀθανασίας*, als ein *ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*, wie der heilige Märtyrer Ignatius (Br. a. d. Ephes. 20) sein höheres Gegenstück, die Eucharistie, nennt, aufgefaßt werden. Wenn also bei uns das Sterben-müssen eine Folge des ersten Sündenfalles ist, so heißt das nunmehr: Gott hat der Menschheit nach der Sünde jene höhere Einwirkung, welche ihr Leben auf Erden beständig fristen sollte, entzogen.

b) Auch nach vollbrachter Erlösung in der christlichen Heilsordnung ist der Tod nicht abgestellt. Da nun aber der Tod für uns wenigstens eine Folge der Sünde ist, so ist er notwendig ein Übel, ein solches, vor dem der Mensch schaudert. Dies entspricht auch ganz der Anschauungsweise der hl. Schrift, welche alles Böse mit dem Tode, wie alles Gute mit dem Leben versinnbildet. Als üble Wirkung ist der Tod eine Strafe der Sünde (poena peccati); nur bei Christo war er das nicht; bei ihm hat der Tod stellvertretend satisfaktorische Bedeutung, indem durch seinen Tod der Tod in der Menschheit (im umfassendsten Sinne) aufgehoben ward. Da jedoch der Tod in der wiedererlöseten Menschheit geblieben ist, so kann derselbe freilich bei einem Individuum, welches durch die Taufe, das Sakrament der Wiedergeburt, von aller Sünde gereinigt ist, nicht mehr als ein wahrer *reatus* poenae begriffen werden. Vgl. a. a. O.

mag der Fall äußerst selten sein, wie denn versichert wird, daß, auch wo anscheinend eine bloße Entkräftung als Ursache des Todes vorlag, bei näherer Prüfung irgend eine, wenngleich versteckte Störung des Organismus nachgewiesen werden konnte.

S. 119 ff. Im Getauften ist er also nicht mehr (bei der seligen Jungfrau war er es wegen ihrer unbefleckten Empfängnis von Anfang an nicht) eigentliche Strafe, sondern, wie man sich ausdrückt, bloße Pönalität, d. h. lediglich ein physisches Übel, welches nach Gottes Absicht dem Menschen sogar zum Guten ausschlagen soll. Indem nämlich der Tod die Verbindung der Seele mit dem begierlichen und versuchlichen Fleische durchschneidet, befreiet er auch von den Gefahren und Reizungen der Sünde, der Tod, sagen wir, welcher bei den Wiedererlöseten die Bürgschaft der Auferstehung einschließt; und also gestaltet sich derselbe in dieser christlichen Anschauung, so schreckhaft er an sich sein mag, als eine wahre Erlösung von den Widerwärtigkeiten und Schwankungen der sinnlichen Natur des Menschen, als ein Ausruhen von den mühseligen Kämpfen und Beschwernissen des gegenwärtigen Lebens.

c) Endlich bezeichnet der Tod für den Menschen die Grenze des verdienstlichen Wirkens, in utramque partem, d. h. nach dem Tode kann niemand im dogmatischen Verstande weder verdienen, noch auch mißverdienen oder ethisch sich verschulden. So ist es die unzweideutige Lehre der hl. Schrift, wie der Überlieferung. Jedem nämlich wird jenseits vergolten, was er in diesem Leben gewirkt, 2. Kor. 5, 10: und wie er im Momente des Todes erfunden wird, so bleibt er, vgl. Jes. Sirach 11, 28 und Pred. 11, 3: „Wenn der Baum nach Osten fällt, oder nach Norden, an welche Stelle er fällt, dort wird er sein.“ Daher unser Sprichwort: wo der Baum fällt, da liegt er. In demselben Sinne schreibt Theodor v. Heraklea zu Psalm 6, 6:* „Nach dem Tode findet die Reue keine Stätte.“ Der heilige Hilarius bemerkt zu Ps. 51, 23: Non enim confessio peccatorum nisi in hujus saeculi tempore est, dum voluntati suae unusquisque permissus est, et per vitae licentiam habet confessionis arbitrium. Decedentes namque de vita simul et de jure decedimus voluntatis. Wir schließen mit dem heiligen Augustin (s. *enchirid.* 110): Nemo speret, quod hic neglexerit, cum obierit, apud Deum promereri. — Ob der Grund des jenseitigen Aufhörens des Verdienens und Mißverdienens in einem Mangel des libertas a necessitate liegt? Nein, auch die Seligen sind noch wahlfrei zum Guten

* *Μετὰ τὸν θάνατον ἡ μετάνοια καιρὸν οὐκ ἔχει.*

und im Guten, wenngleich nicht mehr frei in der Wahl zwischen dem Guten und Bösen. Mutatis mutandis gilt das Gleiche von den Verworfenen. Anders hätte ja auch Christus, der schlechthin nicht sündigen konnte, bei dem also die Freiheit der Wahl zwischen Gut und Böse (die libertas contrarietatis) nicht statt hatte, in seinem irdischen Leben nicht verdienen können. Vgl. Erlös.-Lehre 2. Aufl. Bd. 1. S. 215 ff. Der Grund kann nur in den Verhältnissen des jenseitigen Lebens nach Gottes Anordnung liegen, d. h. darin, daß Gott nur für die diesseitige Daseinsform den Lohn uns zugesichert hat.

6. Ethische Erwägungen. — Der Ausblick auf den Tod als ultima linea rerum läßt uns so recht das irdische Leben mit allen seinen Gütern und Übeln, Freuden und Leiden, Mühen und Strebungen als vergänglich und hinfällig erscheinen: ist doch in die kurze Spanne Zeit zwischen Geburt und Tod all dies Irdische, woran sich das Herz oft so fest heftet, eingepferchi. Nichts ist geeigneter, dem Menschen das Treiben und Wogen des nichtigen Erdenlebens mehr zu verleiden und die curae saeculares in ihm herabzustimmen, als der Gedanke an den Tod. — Die ascetische Bedeutung dieser Erinnerung an den Tod wächst noch durch die absolute Gewißheit desselben. Freilich sind auch die andern „letzten Dinge" certitudine fidei gewiß, wir erkennen sie im Lichte des Glaubens. Allein es giebt Momente der Versuchung im Menschenleben, wo die Mahnungen anderer Wahrheiten im Taumel der Sinnenlust nur zu leicht überhört werden und nicht anschlagen wollen. Alle religiöse Wahrheit läßt sich anzweifeln; nicht so der Tod und seine Gewißheit, welche nur ein vollendeter Irrsinn in Frage stellen könnte. So ist der Tod der letzte Anker der Tugend und Sitte, und wo im Drange des Sinnenreizes und im Sturme der Leidenschaft aller feste Boden unter den Füßen schwinden will, kann jeder sich zum Gedanken des Todes, welcher niemals seine Wirkung versagt, flüchten; und von der Betrachtung des Todes aus läßt sich selbst bei einem von den Fluten des Zweifels bewegten Gemüte wieder anknüpfen, um es empfänglich zu machen für den Eindruck der andern Religionswahrheiten. Ein bei der Wiederholung im tiefsten Hintergrunde stets auf den Tod hinweisendes »Quid tum?« des Philippus Nerius, ernstlich erwogen, entbehrt nie seiner Wirkung. — Die Ungewißheit endlich der Zeit

und Stunde des Todes, welcher kommt wie ein Dieb zur Nachtzeit, warnt den Sünder vor leichtfertigem Aufschub der Bekehrung, ermahnt den Gerechten zur Wachsamkeit, und spornt beide zu einer tüchtigen Vorbereitung auf den Tag des Herrn. Auch ist der Gedanke an die Schrecken des Todes und seine nächsten Folgen, an die physischen Schmerzen der Auflösung, an das Verlassen der liebgewordenen irdischen Verhältnisse, an die Schauer der Verwesung und die dunkle Nacht des Grabes, wie keine andere Erwägung, angethan, als Gegengewicht gegen den angebornen Leichtsinn dem Sterblichen einen heilsamen, demütigen Ernst in die Seele zu hauchen; denn das Wort: „Du bist Staub und sollst wieder zu Staub werden“ schlägt mit gewaltiger Hand Leichtsinn und Übermut darnieder. So ist der Tod der beste Lehrmeister des Lebens; und im *memento mori* haben wir die trefflichste Schutzwaffe gegen die Feinde unseres Heiles.

2. Hauptstück.

Das besondere Gericht.

§ 2.

1. Erläuterung. — Das Gericht, von welchem wir hier handeln, heißt das besondere — judicium particulare — zur Unterscheidung vom allgemeinen, welches erst nach Auferstehung des Fleisches über die gesamte Menschheit erfolgen wird. Der christliche Glaube lehrt nämlich, daß sogleich im Augenblicke des Todes die von ihrem Leibe abgeschiedene Seele (anima separata) vor Gottes Gericht erscheinen müsse, um die göttliche Entscheidung über ihr ewiges Los zu vernehmen. Das besondere Gericht bildet daher das zweite Moment in der Vollendung des Individuums. Bei diesem Lehrsatze fällt jedoch der Nachdruck nicht auf das Gericht als solches, sondern vielmehr auf die unmittelbar an den Tod sich anschließende Entscheidung über des Menschen endliches Schicksal, so wie auf den sofortigen Vollzug dieser Entscheidung. Diese sind daher auch förmlich definierte Lehrsätze der Kirche (s. unten Nr. 4 f.), während das Gericht selbst nur eine notwendige Voraussetzung derselben bildet. Setzt nämlich das sofortige Entschiedensein des jenseitigen Loses eine ge-

troffene Entscheidung voraus, so können wir uns diese kaum anders geschehend vorstellen, als durch einen göttlichen Urteilsspruch. Ob dies Gericht ein förmliches sein, und in welchen Formen es werde vollzogen werden, wissen wir nicht, kennen nicht den Ort, wo es vollzogen (am wahrscheinlichsten ist es der Ort des Absterbens), wissen nicht, ob der Vater selbst, oder vielmehr der Sohn, „dem alles Gericht übergeben", der richtende Gott sein werde; auch alle sonstigen Umstände entgehen uns. Weit genauer sind wir hinsichtlich alles dessen beim allgemeinen Gericht belehrt. Ja, wir dürfen uns dies besondere Gericht ohne alle Fömlichkeit etwa in folgender Weise vorstellen: Sobald die Seele ihre leibliche Hülle im Tode abgelegt hat, muß sie wohl von selbst ein klares Urteil über ihren sittlichen Wert oder Unwert gewinnen. Ist es doch die Macht der leiblichen Sinne, welche hienieden so oft die echte Selbsterkenntnis fälscht und trübt. Erkennt die Seele nun ihren sittlichen Unwert, und daß sie ihre Bestimmung verfehlt hat, so muß sogleich eine entsetzliche Gewissensqual erfolgen, während im Gegenteil, wenn sie ihre Aufgabe erfüllt zu haben sich bewußt wird, ein freudiges Entzücken sie durchströmen muß. Insofern mag das besondere Gericht zunächst als eine Art Selbstgericht betrachtet werden, das aber dann auf seiten Gottes sofort durch Verhängung positiver Strafe oder positiven Lohnes bestätigt wird.

2. Der positive Beweis für die Realität des besondern Gerichtes. — Bei weitem in den meisten Texten der hl. Schrift, wo des für den lebenden Menschen noch künftigen Gerichtes gedacht wird, ist entweder geradezu das allgemeine Gericht zu verstehen, oder doch eine Unterscheidung zwischen beiden Gerichten und eine ausdrückliche Beziehung auf das besondere nicht nachzuweisen. Zwar wird gewöhnlich auf dasselbe bezogen Hebr. 9, 27: „Es ist den Menschen gesetzt, einmal zu sterben, und darnach (μετὰ τοῦτο) das Gericht;" allein streng beweisend für ein sofort auf den Tod folgendes Gericht ist wohl auch dieser Text nicht. Nach dem Zusammenhang will der Apostel darthun, daß, so wie der Mensch nur einmal sterbe, und also mit dem Tode sein Los ein für allemal entschieden sei, so auch Christus nur einmal sich habe opfern dürfen. Der Sinn der Worte ist demgemäß nur: mit dem Tode ist das Los des Menschen entschieden, und nach dem Tode folgt nichts anderes mehr, als das

Gericht. Dabei könnte an sich immer noch an das letzte Gericht gedacht werden (wie Estius z. d. St. wirklich thut), denn es ist gar nicht gesagt, daß das Gericht gleich unmittelbar an den Tod sich anschließen werde. Doch ist das *μετὰ τοῦτο* des Textes nach dem Wortlaute der Beziehung auf das besondere Gericht offenbar günstig, wie denn auch die Väter die Stelle meist dahin gedeutet haben. — Dagegen erklärt sich die hl. Schrift darüber sehr bestimmt, daß mit dem Tode nicht nur sogleich das endliche Schicksal des Menschen entschieden sei, sondern auch sogleich von ihm angetreten werde. Vgl. Jes. Sirach 11, 28: die Vergeltung, welche jedem zu teil wird, erfolgt „am Tage (= im Augenblicke) des Absterbens" und Pred. 12, 7: „Bevor zurückkehrt der Staub zur Erde, woher er genommen, und der Geist heimgeht zu Gott, der ihn gegeben." So wie die Auflösung des Leibes zu Staub mit dem Tode sofort erfolgt, so also auch die Aufnahme des Geistes zu Gott. Ebenso ergiebt sich diese Lehre aus jenen Schriftstellen, welche von abgeschiedenen Menschen thatsächlich berichten, daß sie sogleich nach dem Tode ihr jenseitiges Los angetreten haben; so in der Parabel vom armen Lazarus und dem reichen Prasser, bei Luk. 16; vgl. das. 23, 43. Was die Überlieferung anbelangt, so ist es der einzige Laktantius, welcher sich (*instit.* 7. 21) eine Abweichung von der sonst bei den Vätern und Kirchenschriftstellern allgemeinen Annahme eines besondern Gerichtes im gedachten Sinne hat zu Schulden kommen lassen. Es genüge bloß das Zeugnis des hl. Augustin, welcher (*de anima et ejus orig.* 2. cap. 4) schreibt: Rectissime et valde salubriter creditur, judicari animas quum de corpore exierint, antequam veniant ad illud judicium, quo eos oportet jam redditis corporibus judicari.

3. Folgerungen und Bemerkungen. — Die katholische Dogmatik weiß also nichts von einem dämmernden, traum- und schlafartigen Fortleben des Menschen nach seinem Austritt aus dieser Zeitlichkeit. Mit Grund. Das Selbstbewußtsein des Menschen, an welchem allerdings seine Leiblichkeit hienieden partizipiert und dereinst wieder partizipieren wird, ist, weil es auf der geistigen Natur der Seele beruht, unabhängig von ihrer Verbindung mit dem Leibe, wird im Gegenteil durch diese in seiner Klarheit gestört. Ist aber der Zustand der anima separata ein bewußter, dann muß derselbe auch ein entschiedener

sein. Wozu die Annahme eines unklaren, dämeligen Zwitterzustandes? Die göttliche Waltung und Regierung in der Heilsökonomie ist doch sonst eine kontinuierte, wozu hier die Aufstellung einer, wenn auch nur zeitlichen, Unterbrechung? —

Das besondere Gericht macht das allgemeine nicht überflüssig, und letzteres ist mehr denn eine bloße Bestätigung des ersteren. Das besondere trifft den Menschen als Individuum, das allgemeine als ein Mitglied der Gattung. Während uns über die Weise und Form des besondern Gerichts nichts offenbart ist, wird uns der Hergang des allgemeinen umständlich beschrieben, vgl. Matth. 25. In beiden Gerichten wird sonder Zweifel das Recht gesprochen nach den Satzungen des Evangeliums, aber es ist doch der bedeutsame Unterschied nicht zu übersehen, daß bei dem allgemeinen vorwaltend auf des einzelnen Menschen Verhältnis zum Ganzen Beziehung genommen und daher seine Pflichten gegen die Mitglieder des Geschlechtes betont werden. A. a. O.: „Ich bin nackend gewesen, u. s. w.; was ihr dem Geringsten meiner Brüder gethan habt." — Es ist eine nicht ungewöhnliche Vorstellung, daß bei Abhaltung des Gerichtes ein Buch hervorgelangt werde, in welchem Verdienst und Schuld des Menschen verzeichnet stehen. Augustin (*civ. D.* 20. 4) erklärt diesen liber scriptus von einer „göttlichen Einsicht und Kraft, vermöge welcher jedem seine guten und bösen Werke und deren Verdienst oder Strafbarkeit in klarer Anschaulichkeit vor das Gewissen gehalten werden." Hinsichtlich unseres besondern Gerichtes jedenfalls mit Fug: dasselbe ist kein feierliches und förmliches; das Gewissen, als Stimme Gottes im Innern, hienieden vielfach getrübt und betäubt, spricht sich dort in völliger Klarheit selbst das von Gott bestätigte Urteil. — Das Gericht ist selbstverständlich ein gerechtes. „Jedem wird nach seinen Werken vergolten;" aber die göttliche Gerechtigkeit, während sie in der Bestrafung der Bösen genau diesen Charakter hat (womit wir jedoch nicht der Auffassung entgegen treten wollen, daß Gott nicht doch die Bösen unbeschadet des Rechtes noch härter strafen könnte, als er thut), ist in der Zubilligung des Lohnes dennoch Gnade, da der Anspruch der Gerechten auf den ewigen Lohn in radice doch keine Rechts-, sondern Gnadenanwartschaft ist, wie die Lehre vom Verdienste ausweiset. S. Heil.-Lehre 3. Aufl. S. 112 ff.

4. Sofortiger Vollzug des Gerichtes. — Das Gericht Gottes leidet keinen Aufschub, die gerichtete Seele hat sogleich ihr Los in der andern Welt anzutreten. Hierauf, wie schon erinnert, und nicht auf das Gericht als solches fällt der Nachdruck der Lehre. Auch muß letztere für streng dogmatisch gelten, obgleich sie nicht in dieser allgemeinen Fassung, sondern folgendermaßen kirchlich definiert ist. Das ewige Los des Menschen ist zuletzt immer entweder die ewige Seligkeit der Anschauung Gottes im Himmel, oder die ewige Verdammung in der Höllenpein. Die Kirche lehrt nun (Beweisstellen s. unten), daß die Seelen der Gerechten, bei denen jenseits nichts mehr abzubüßen übrig ist, sobald sie aus dem Leibe scheiden, und also noch vor der Auferstehung des Fleisches, die Seligkeit in der Anschauung Gottes genießen, dagegen auch die Seelen derer, welche in schwerer Sünde absterben, sogleich zur Antretung ihrer Verdammnis in die Hölle verstoßen werden. Diese Lehre ist nicht nur an sich aus dem Grunde hoch bedeutsam, weil sie die Natur des Verhältnisses der noch Lebenden zu den Abgeschiedenen bestimmt, sondern auch geschichtlich deshalb merkwürdig, weil in diesem Punkte bei früheren Theologen und Vätern vielfach verworrene Ansichten geherrscht haben, ja Irrtümer vorgekommen sind, denen sich die Kirche mit Macht entgegenstellen mußte. Wir wollen der Übersichtlichkeit wegen die Thesis teilen und da laut der Geschichte der sofortige Vollzug der im besondern Gerichte zuerkannten ewigen Strafe, also der sofortige Anfang der Hölle nach dem Tode, am wenigsten Anstand gefunden hat, mit diesem Punkte beginnen.

Die hl. Schrift bezeugt die Wahrheit dieses Satzes indirekt schon dadurch, daß sie oft genug von einer ewigen Strafe im andern Leben, aber niemals von einem Aufschub derselben nach dem Tode spricht; bestimmter aber, indem sie Ekkli. 11, 28 eine „Vergeltung am Tage des Abscheidens" insinuiert, und bei Luk. 16, 22 vom Prasser berichtet: „Es starb aber der Reiche und ward in die Hölle begraben." Es spricht nicht dagegen, wenn es bei der Beschreibung des jüngsten Gerichtes, Matth. 25, heißt, der Richter werde zu den Verworfenen sprechen: Gehet hinein ins ewige Feuer; denn dies ist teils als eine feierliche Bestätigung der schon im besondern gesprochenen und vollzogenen Sentenz coram universo mundo anzusehen, teils aber auf die Leiber der Verdammten, welche erst von da an die Höllenqual

mit ihren Seelen zu teilen haben werden, zu beziehen. — Auch die Überlieferung bietet hier noch wenig anzumerken. Selbst solche Lehrer, welche die Anschauung Gottes nach dem Tode noch verschoben wissen wollen, weil sie etwa bei allen eine vorhergehende Läuterung für nötig halten, stimmen hier im wesentlichen bei, obgleich es doch an ungenauen und halbrichtigen Vorstellungen nicht ganz fehlt. Scheinen einzelne Lehrer die Verhängung der Strafe erst mit der Auferstehung anzusetzen, so kann man zwar ihre Äußerungen dahin erklären, daß sie das Vollmaß der Strafe, die vollendete Verdammung des ganzen Menschen meinen, welche freilich erst durch Teilnahme des Leibes bei der Auferstehung eintritt. Zur Probe begnüge ich mich mit dem hl. Hilarius. Derselbe sagt ausdrücklich (*in Psalm.* 2. N. 48): Testes nobis evangelicus dives et pauper, quorum unum angeli in sedibus beatorum et in Abrahae sinu locaverunt, alium statim poenae regio suscepit. Dennoch sagt er wiederum (*in Psalm.* 120. N. 16): Animas in custodia detineri, donec veniat tempus, quo judex meritorum faciet examen. Man sieht, die Ausdrücke sind nicht zu pressen. Das Gericht vorzugsweise ist das letzte; da wird alles abgemacht. Die Zustände der Abgeschiedenen bis dahin können in Beziehung auf die letzte Entscheidung als eine Art von Vorhaft und Wartestand angesehen werden. Doch läßt sich die Verworrenheit solcher Vorstellungen nicht ganz leugnen. Desto unzweideutiger spricht sich, um einen Zeugen der Wahrheit beizubringen, der hl. Gregor d. Gr. aus (*Dialog.* l. 4. 28): Sicut electos beatitudo laetificat, ita credi necesse est, quod a die exitus sui ignis reprobos exurat. — Die kirchliche Entscheidung erfolgte auf dem Florentinum im Unionsdekret mit den Worten: Confitemur ... illorum animas, qui in actuali mortali peccato, vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere poenis tamen disparibus puniendas. Auf mox fällt, wie historisch feststeht, der beabsichtigte Nachdruck. Da die auf dem Konzil versammelten Griechen beipflichteten, so haben wir damit auch ein Zeugnis der griechischen Kirchengemeinschaft, wenngleich die Nestorianer einen Zustand der Bewußtlosigkeit nach dem Tode bis zur Auferstehung annehmen. Zur Zeit der Reformation ward zwar auch in dieser Materie alter Irrtum wieder aufgewärmt, im ganzen jedoch kümmerten sich die Neuerer wenig um die Eschatologie.

Es sei uns gestattet, hier auf einige in den kirchlichen Gebetsformularien, namentlich in der Messe und dem officium pro defunctis vorkommende Ausdrücke, welche gegen dieses und gegen andere Lehrstücke der Eschatologie anzustoßen scheinen könnten, aufmerksam zu machen. Gewiß ist, daß wir eigentlich nur „für" jene Seelen der Abgeschiedenen beten können, welche im besondern Gericht zum Fegfeuer verurteilt worden sind, nicht für die Verdammten, von welchen hier die Rede ist, noch auch für die Seligen im Himmel. Da wir nun aber das jenseitige Los der aus unserer Mitte Verstorbenen nicht kennen, so beten wir „für" alle unsere Toten: das ist immer noch begreiflich. Allein der Wortlaut jener Kirchengebete ergiebt nicht selten, daß Gott sie, die oft längst verstorbenen und gerichteten Menschen, bewahren möge vor (oder gar befreien aus?) der Hölle; und doch ex inferno nulla redemptio (unten Hptst. 4. § 5). Es heißt unter anderm in jenen Formularien: Wir opfern und beten, ne absorbeat eos tartarus, ne cadant in obscurum: libera eos de ore leonis (vgl. 1. Petr. 5, 8) et de profundo lacu, ne poenas inferni sustineant, sed gaudia paradisi obtineant; a porta inferi erue domine animas eorum* u. dgl. Wie sollen wir uns mit und in solchen Gebeten zurecht finden? Wir können doch Gott nicht um die Erlösung der Verdammten bitten. Wollen wir aber etwa die Ausdrücke „liberare, eruere" im Sinne von „praeservare" auffassen, wie wir allerdings müssen, so sind ja doch die Seelen, für die wir also beten, bereits gerichtet und haben ihr Los angetreten; wenn sie also verdammt sind, wie können wir zu Gott flehen, sie vor der Verdammnis zu bewahren? — Man kann diese und ähnliche Ausdrucksweisen wohl nur dann richtig auffassen, wenn man auf den ganzen Geist der kirchlichen Liturgie achtet. Wie nämlich die Kirche selbst den historischen Christus in dauernder Gegenwart mystisch festhält (vgl. Erlös.-Lehre I. 142 ff.), so ist auch ihre Liturgie nicht sowohl bloß historisch referierend, als vielmehr das Vergangene gegenwärtig in dramatischer Repräsentation vor die Augen stellend. Dies zeigt sich z. B. bei der Gedächtnisfeier der Geheimnisse des Glaubens in den kirchlichen Festzeiten. So heißt es in der Adventszeit: „rorate coeli desuper", als ob wir die Zukunft Christi jetzt noch erwarteten; am Himmelfahrtstage richtet sich das Gebet an Christus, „qui hodie super omnes coelos ascendisti", als wenn der wiederkehrende Jahrestag des kirchlichen Festes der Tag der Himmelfahrt Christi selbst wäre. Dieser eigentümliche Zug im Charakter der kirchlichen Liturgie wird dem Katholiken nach seiner Anschauung vom Wesen der Kirche sehr schön vorkommen, während der Protestant, welcher seiner Theorie gemäß nur vom historischen Christus

* Letzteres wurde einst von einem Geistlichen, dem die Ausdrucksweise Skrupel gemacht haben konnte, zu deutsch wiedergegeben: „von den Pforten des Fegfeuers rette" u. s. w., der Sprache nach offenbar unrichtig.

weiß, daran notwendig Anstoß nehmen muß. Solcher Anschauung gemäß stellt sich die Kirche nun auch in ihrem officium pro defunctis, wenn es sich auch um längst Verstorbene handelt, stets in den Zeitpunkt ihres Abscheidens, d. h. sie versetzt sich in jenen allerletzten Lebensmoment, wo das Los des Verstorbenen noch nicht entschieden ist, vielmehr eben entschieden werden soll. Nun kann, ja muß sie beten, wie sie es thut, ohne dem Dogma zu nahe zu treten. — Wohlweislich hat die anglikanische Agende (das sog. Common-prayer-book), welche sich sonst möglichst an das katholische Missale und Brevier hält, alles Derartige ausgemerzt oder auf den erzählenden Predigtton zurückgeführt.

5. Fortsetzung. — Der zweite Teil unserer These muß umständlicher besprochen werden. Wir formulieren ihn also: Für die Verstorbenen, an denen keine Makel haftet, und auf denen keine Strafe lastet, erfolgt die Seligkeit in der Anschauung Gottes sofort beim Tode und dem damit zeitlich koinzidierenden Gerichte. Wenn läßliche Sünde oder auch bloß zeitliche Strafe vorhanden ist, tritt die Seligkeit sofort nach geschehener Läuterung oder Abbüßung ein. Der Nachdruck fällt aber sowohl auf das sofort, d. i. vor der Auferstehung, als auf die Anschauung, als endlich auch auf die Vision Gottes; denn alle drei Stücke haben im Laufe der Zeit Widerspruch erfahren.

Blicken wir zuerst auf die hl. Schrift, so spricht diese nicht nur allgemein von der „Vergeltung am Tage des Abscheidens“ (a. a. O.), was sich gleichmäßig auf den Lohn der Seligkeit wie auf die Strafe der Verdammung beziehen muß, sondern sie meldet auch vom armen Lazarus (Luk. 16, 22), daß er bei seinem Tode alsbald in Abrahams Schoß getragen, und vom guten Schächer (ebds. 23, 43), daß er vom Herrn die Zusicherung erhielt: „noch heute wirst du bei mir sein im Paradies.“ Will man die beiden letztgenannten Stellen insofern nicht als beweisend gelten lassen, als mit dem „Schoße Abrahams“ und dem „Paradiese“ nicht etwa die Seligkeit des Himmels, sondern der limbus patrum (vgl. Erl.-L. II S. 128 ff.) gemeint ist (obgleich sie auch so wenigstens mittelbar für den Himmel beweisen würden, da in der christlichen Heilsordnung jene Vorstufe weggefallen ist), so wollen wir, um hier jede Weiterung zu vermeiden, uns nur auf 2. Kor. 5, 6—8 beziehen: „Wir wissen, daß wir, so lange wir im Leibe sind, fern sind von dem Herrn (dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino; schöner im

Urtext: *ἐνδημοῦντες ἐν σώματι, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου,* Gegensatz zwischen „heim sein“ und „in der Fremde sein“), denn wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen (unsere jetzige Verbindung mit dem Herrn ist keine „heimatliche“, sie ist nur eine durch den Glauben vermittelte, noch keine anschauliche). Doch sind wir guter Hoffnung, und halten es für besser, fern zu sein vom Leibe (auszuwandern, *ἐκδημῆσαι ἀπὸ τοῦ σώματος*) und anwesend zu sein beim Herrn (*ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*).“ Dieser Text ist vollkommen beweisend. Der Gegenstand der apostolischen Sehnsucht ist das „Sein beim Herrn in der Heimat“ und dies offenbar eine Umschreibung der Himmelsseligkeit (vgl. den Anfang des folg. Kap.). Dahin führt aber das Auswandern aus dem Leibe, d. h. das Sterben, den Gerechten (den Apostel, wie er hofft) sogleich, denn das Auswandern aus dem Leibe ist für ihn eins mit dem Sein beim Herrn, nicht wie hienieden durch den Glauben, sondern in der Anschauung. Dasselbe ergiebt Philipp. 1, 21 f.: „Mir ist das Leben Christus, aber zu sterben Gewinn. Wenn nun aber das Verbleiben im Fleische mir Erträgnis für das Wirken ist, so weiß ich auch nicht, was ich vorziehen soll; werde vielmehr nach zwei Seiten hin gezogen, indem ich mich sehne, aufgelöset zu werden und mit Christus zu sein, und das ist weit besser; aber noch im Fleische zu bleiben ist euretwegen notwendig.“ Das „Leben im Fleische“ und das „Sein mit Christus“ treten hier ebenso in Gegensatz, beides aber wird abgegrenzt durch das „Sterben“ oder „Aufgelöset-werden“. Das „Aufgelöset-werden“ muß also unmittelbar zu Christo hinführen; wornach der Apostel sich sehnet.

Freilich scheint die ewige Seligkeit mitunter in der hl. Schrift erst als Ergebnis des letzten und allgemeinen Gerichtes betrachtet zu werden (s. Matth. 25): „Nehmet in Besitz das Reich, welches euch von Anfang bereitet ist.“ So auch in der Parabel vom Weizen und Unkraut (Matth. 13); beide sollen ja ungesondert mit einander wachsen, bis sie »in consummatione“, also beim Weltende, durch die Engel als himmlische Schnitter von einander gesondert werden. Auch 2. Tim. 4, 8 äußert der Apostel, daß ihm hinterlegt sei die Krone der Gerechtigkeit, welche ihm der Herr geben werde an jenem Tage, der gerechte Richter. Über solche Texte ist jedoch zu erinnern, daß die hl. Schrift in solchen Aussagen das allgemeine und das besondere Gericht gewissermaßen zusammenwirft, nicht ohne Grund,

indem ja dasjenige, was für das Ganze der Menschheit am Ende der Tage gilt, gleichmäßig für den einzelnen in der Stunde seines Todes zutrifft. Die ἡμέρα ἐκείνη ist biblisch überhaupt der Gerichtstag, aber er bezeichnet ebensowohl für das Individuum den Todestag, als für das Genus den Tag des allgemeinen Gerichts. Nach der Schrift wird niemals das Gericht dem Gericht, nämlich das allgemeine dem besondern, gegenüber gestellt, sondern das Gericht überhaupt wird dem jetzigen Zustande der Unentschiedenheit entgegen gesetzt; und wenn daher solche Bibelstellen immerhin zunächst das allgemeine Gericht in Rücksicht nehmen, so verhalten sie sich doch gegen das besondere gar nicht exklusiv. Auch konnte die Schrift dabei umsomehr das allgemeine Gericht in Betracht ziehen, als ja wirklich der Vollbesitz der Seligkeit (wie das Vollmaß der Strafe) erst mit der Auferstehung durch die Teilnahme des Leibes an derselben beim jüngsten Tage eintreten wird, was auch das katholische Dogma gar nicht verkennt. Nur dann würden solche Äußerungen bedenklich sein, wenn die hl. Schrift irgendwo den Zustand unmittelbar nach dem Tode bis zur Auferstehung als einen Mittelzustand schwebender Unentschiedenheit, schlaftrunkener Bewußtlosigkeit u. dgl. darstellte. Sie thut das aber niemals; eher das Gegenteil, wie die beigebrachten Paulinischen Äußerungen zeigen. — Endlich sei noch erinnert, daß die Darlegungen des Br. a. d. Hebr. über die Gerechten des A. B. Kap. 11 V. 13 ff. mit der vorgetragenen Lehre nicht im Widerspruche stehen. V. 13 bezieht sich die Bemerkung, daß sie abgeschieden „ohne die Verheißung zu empfangen“, auf das irdische Vaterland, in welches diese Männer nicht eingegangen; V. 16 ist das „nun aber streben sie nach einem bessern, nämlich dem himmlischen“ (Vaterlande) gar nicht temporell, sondern illativ zu nehmen; V. 39 u. 40: „sie haben die Verheißung (das Verheißene) noch nicht empfangen . . . . damit sie nicht ohne uns vollendet würden“ beziehe man entweder darauf, daß den Gerechten des A. B. das Thor des Himmels bis zur Himmelfahrt Christi verschlossen blieb, oder man erkläre die Stelle von der gänzlichen und schließlichen Vollendung, welche freilich ihnen wie uns allen noch am jüngsten Tage bevorsteht.

Hinsichtlich der Überlieferung werden wir uns mit einer kurzen Übersicht begnügen. Im ganzen haben die alten und ältesten Väter den Heiligen sofort nach ihrem Tode die übernatürliche Seligkeit

beigelegt, wie folgende Zeugnisse beweisen mögen. Die Kirche von Smyrna sagt in ihrem Berichte über den Heimgang des hl. Polykarp (*martyr. Pol.* 19) von demselben: „Nachdem er also die Krone der Unverweslichkeit erhalten, verherrlicht er frohlockend mit den Aposteln und Gerechten Gott und den Vater und preiset unsern Herrn.“ * Ähnlich äußert sich auch der hl. Gregor von Nazianz in manchen seiner Reden über die Verstorbenen, z. B. in seiner Gedächtnisrede auf seinen Freund Basilius den Gr. (*orat.* 20)**: „So ist (Basilius) nun im Himmel, indem er dort, wie ich dafür halte, die Opfer für uns darbringt.“ Sein Namensvetter Gregor von Nyssa bemerkt in der Rede „über den Tod der Pulcheria“ (*in fun. Pulch.* circa med.)***, der Tochter des Kaisers Theodosius, „sie sei hinübergenommen von einem Reiche zum andern: wie schön das Auge, das Gott anschauet; die Pflanze sei dem irdischen Boden entrissen, aber um im Paradiese wieder eingepflanzt zu werden.“ Der hl. Chrysostomus in einer Homilie (über Berenike, Prosdoke und Domnia) äußert, „im A. B. sei selbst bei den stärksten Männern Furcht vor dem Tode gewesen, weil der Tod ins Dunkel des Hades geführt habe, im N. B. sei nicht einmal Furcht bei den zartesten Mädchen, weil der Tod sofort zu Christo führe.“ Um ein lateinisches Zeugnis zu haben, verweisen wir auf Cyprian, welcher in dem Briefe an Fortunat (*de exhort. martyr.*) also schreibt: Quanta est dignitas et quanta securitas . . . claudere in momento oculos, quibus homines videbantur et mundus, et aperire eosdem statim, ut Deus videatur et Christus. — Wichtiger noch, als solche Zeugnisse sind, ist hier die schon in der ältesten Kirche bestehende Verehrung der Heiligen, auf die wir unten zurückkommen. Wie wäre auch eine Verehrung der Heiligen, insbesondere die Anrufung ihrer Fürbitte bei Gott statthaft oder auch nur gedenkbar, wenn sich dieselben nicht

---

* *Οὗτος τὴν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον ἀπολαβὼν σὺν τοῖς ἀποστόλοις καὶ δικαίοις ἀγαλλιώμενος δοξάζει τὸν θεὸν καὶ τὸν πατέρα καὶ εὐλογεῖ τὸν κύριον ἡμῶν.*

** *Καὶ νῦν ὁ μὲν (Βασίλειός) ἐστιν ἐν οὐρανοῖς κἀκεῖ τὰς ὑπὲρ ἡμῶν, ὡς οἶμαι, θυσίας προσφέρων.*

*** *Σοὶ τὸν ὀφθαλμὸν ἔκλεισεν, ἀλλὰ τῷ φωτὶ τῷ αἰωνίῳ διήνοιξεν· . . . ἔνθεν τὸ φυτὸν ἀνεσπάσθη, ἀλλὰ τῷ παραδείσῳ ἐνεφυτεύθη· ἐκ βασιλείας εἰς βασιλείαν μετέστη.*

bereits in der Anschauung Gottes befänden? Wir beziehen uns hierfür einstweilen nur auf die öffentliche Liturgie der Kirche, welche in ihren Hauptformen uralt ist, und heben nur zwei Gebetsformulare aus: in einem ältern Tagesgebete der hl. Perpetua und Felicitas (schon im cod. Gelas.) heißt es: »Quaesumus ut sicut illis gloriam contulisti, ita nobis indulgentiam largiaris«, und vom hl. Gregor: »Deus qui animae famuli tui Gregorii aeternae beatitudinis praemia contulisti« cet. Hierbei soll nicht geleugnet werden, daß in alten Gebetsformularien dem Wortlaute nach um die Seligkeit anerkannter Heiligen, als ob diese also noch künftig wäre, gebeten wird, wie z. B. auffallend genug folgende Formel sich findet: »Miserere Domine patrum nostrorum . . . maximeque Dei genitricis« cet.; indes ist hier der Genitiv und in andern Formeln das »pro« oder ὑπὲρ bezüglich der Heiligen nicht zu pressen: es sind das nur ungenaue und verallgemeinernde Ausdrucksweisen, in welchen durch einander alle Klassen der Verstorbenen zusammengereihet werden. Man vgl. Augustin (*Ench.* 110): Cum sacrificia sive altaris sive quarumcunque eleemosynarum pro baptizatis omnibus defunctis offeruntur, pro valde bonis (d. i. für die anerkannten Heiligen) gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis, etsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescunque vivorum consolationes sunt. So weit wäre also noch alles in Ordnung. —

Freilich ist trotzdem nicht zu verkennen, daß einzelne Lehrer der ersten Jahrhunderte in diesem Lehrstücke teils verworrene, teils selbst unrichtige Meinungen vorgetragen haben. Nicht nur lassen einige die eigentliche und wirkliche Seligkeit des Himmels erst den Auferstandenen zukommen — solche Ansicht kann rechtgläubig gedeutet werden, indem man den Vollgenuß der Seligkeit darunter versteht; nicht nur sprechen einzelne, wie selbst Augustin und Hilarius, von „Aufbewahrungsstätten" (receptacula, custodiae), aus denen die Verstorbenen am jüngsten Tage zum Gericht hervorgehen würden — wenn die selige Anschauung nur nicht geleugnet wird, können selbst solche Ausdrücke noch passieren, wie ja auch 2. Petr. 2, 4 von den gefallenen Geistern gesagt wird, daß sie an einem Orte „aufbehalten" werden (reservari, τηρεῖσθαι) für den Tag des Gerichts. Aber andere, wie z. B. der hl. Justin, wollen den Verstorbenen bis zur

Auferstehung des Fleisches nur eine natürliche Seligkeit beigelegt wissen, noch andere, wie Irenäus und der Verf. der Clementinischen Rekognitionen, versetzen sie in das vom Himmel zu unterscheidende Paradies als »locum amoenitatis«, Tertullian will sogar, daß außer den Märtyrern vor dem Weltende niemand in den Himmel eingehe; u. dgl. m. Das sind nun freilich Irrtümer, aber die Irrenden sind damit zu entschuldigen, daß sich das kirchliche Bewußtsein hierin noch nicht definitiv ausgesprochen hatte. Übrigens verloren sich solche vereinzelte Abweichungen von der Wahrheit allmählich wie von selbst, und erstreckten sich diese Schwankungen, wenn man sie so nennen will, nicht über die Zeit der Väter hinaus ins Mittelalter hinein. — Die kirchliche Sanktion erfolgte i. J. 1274 auf dem Konzil von Lyon mit den Worten: Credimus illorum animas, qui post sacrum baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam vel in suis manentes corporibus vel iisdem exutae sunt purgatae, mox in coelum recipi.

Nichtsdestoweniger erhob sich im Anfang des folgenden Jahrhunderts (gegen 1330) unter dem Pontifikate Johanns des XXII., welcher in Avignon residierte und in der deutschen Geschichte wegen seines Streites mit Kaiser Ludwig dem Bayer bekannt genug ist, eine die Anschauung der Seligen betreffende, ziemlich heftige Kontroverse zwischen den Dominikanern und Mindern-Brüdern. Letztere machten zwar den Seligen die Himmelsfreuden und sogar eine selige Anschauung nicht streitig, wollten jedoch einen wesentlichen Unterschied zwischen der Anschauung vor und nach der Auferstehung angenommen wissen, und bestimmten diesen also, daß den Heiligen vor dem jüngsten Tage nicht die Anschauung Gottes, und daher auch nicht der göttlichen Natur, sondern nur die Anschauung Christi zustehe: intuentur Christum in forma *servi,* non in forma *Dei,* war ihre Ausdrucksweise. Wie es scheint, fanden sie ihr Hauptargument in den oben erwähnten paulinischen Stellen, in welchen von einem Sein bei Christo oder bei dem Herrn, nicht aber bei Gott, die Rede ist. Indes ist doch gewiß leicht einzusehen, daß der Apostel dort nichts weniger als gerade die Menschheit Christi im Gegensatze zur Gottheit hervorzuheben gewillt ist. Überhaupt ersieht man für diese Distinktion keinen rechten Grund und kein rechtes Ziel. War nun auch die Sache

bis dahin noch nicht zur Diskussion gebracht, so widersprach doch die Behauptung der Minoriten dem impliziten Bewußtsein der Kirche und machte daher Aufsehen. Der Papst selbst faßte persönliches Interesse an der Angelegenheit und nahm Partei für die Minoriten. Er selbst disputierte sogar auf der Kanzel von Avignon darüber. Indes ist diese Auffassung auf einer Synode von Paris und durch eine Deklaration von Johanns Nachfolger Benedikt XII. verworfen worden.* — Mit Bezugnahme auf diese Differenz fügt das Konzil von Florenz zu den eben zitierten Worten des Lugdunense noch hinzu: et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicut est. Das Tridentinum hatte keinen Anlaß sich weiter einzulassen, erklärt jedoch beiläufig (25. Sitzung): Sanctos . . . aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse.

6. Nachträgliche Bemerkungen. — Unser Dogma weiset nicht nur die Vorstellung von einem dämmerhaften Zustande des Halbbewußtseins nach dem Tode ab, sondern auch den Irrtum der sogenannten Arabiker (bei Eusebius K.-G. 6, 38), dessen auch Johann XXII. obwohl fälschlich angeklagt wurde, als ob die Seelen zugleich mit den Leibern stürben, um erst am jüngsten Tage mit denselben zu neuem Leben zu erstehen; ist aber offenbar sehr wohl verträglich mit der Annahme der meisten Väter, welche auch wir zu der unserigen machen, daß durch die Wiedervereinigung der Seelen mit den Leibern, wie die Pein der Verdammten, so auch die Seligkeit der Erwählten gesteigert werde, und letztere sohin erst mit der Auferstehung in den Vollgenuß derselben eintreten.

Was die Möglichkeit, ja die Vernunftgemäßheit dieser Lehre anbelangt, so liegt sie in der Anerkennung der geistigen Natur der

* Die Gallikaner haben auch dies Faktum gegen die persönliche (amtliche) Unfehlbarkeit des Papstes geltend zu machen gesucht. Es ist indes zu bemerken, daß Johann den Gegenstand stets nur disputationis causa und als Privatmann behandelt hat, ohne je eine Entscheidung ex cathedra oder als summus doctor ecclesiae darüber zu erlassen; wie sowohl die gedachte Synode von Paris (jedoch soll der damalige König von Frankreich Philippe le Bel dem Papst mit dem Scheiterhaufen gedroht haben) als auch sein Nachfolger anerkannten. Als Theologe freilich hat der Papst geirrt. Dabei mag doch auch zu seiner persönlichen Rechtfertigung als eines solchen dienen, daß er ernstlich versichert hat, nie von der Kirchenlehre Abweichendes haben lehren zu wollen, sowie daß er nachgerade, als ihm die Materie klar geworden, seinen frühern Irrtum widerrufen hat.

menschlichen Seele. Warum soll die anima separata, wenn sie wahrhaft Geist ist, nicht auch ohne den Leib Gott schauen, d. i. anschaulich erkennen (s. unten) können, wie auch die Engel, reine körperlose Geister, nach der hl. Schrift Gottes Angesicht schauen? Allerdings könnte gerade von dieser Zusammenstellung her ein Einwand entnommen werden. Der Mensch ist nämlich seiner Idee nach eben nicht reiner Geist, sondern Vereinswesen aus Geist und Stoff. Hieraus könnte man folgern wollen, daß der vereinsamten Seele doch wenigstens eine Sehnsucht nach dem andern Vereinsgliede, mit welchem sie das Erdenleben durchpilgert und Freude und Leid geteilt hat, beiwohnen müsse, eine Sehnsucht, welche sich mit dem Genuß der Seligkeit nicht vertrage. Allein solche Sehnsucht auch zugegeben, folgt doch nur, daß dem Vollmaß der Seligkeit bei den Abgeschiedenen noch etwas abgehe, und insoweit sind ihre Geschicke, wie wir gern einräumen, noch nicht zu Ende; es folgt aber nicht, daß sie in dieser Sehnsucht unselig sein müßten, denn bei der ihrerseits sicher anzunehmenden Gewißheit der künftigen glorreichen Auferstehung ihrer Leiber ist ein sehnsüchtiges Verlangen, welches in Geduld des freudigen Augenblickes harrt, doch gewiß mit der Glückseligkeit zu vereinbaren; übrigens kann ja Gott immerhin eine etwa aus jener Sehnsucht entspringende Schmerzempfindung anderweit leicht kompensieren.

Die Bedeutung unserer Lehre liegt nahe. Abgesehen von der Verehrung und Anrufung der Heiligen, deren Möglichkeit unsererseits durch diese Lehre begründet wird, ist sie es gerade auch, welche dem Christen gestattet, dem Tode eine freudige Seite abzugewinnen, als demjenigen, welcher, um mit unserm Claudius zu sprechen, dem müden Pilger den Schmachtriemen auflöset, d. h. ihn sofort von den Mühsalen dieses Erdenlebens befreiet und direkt zu Gott führt: ich erinnere an den Erguß des Apostels. Gegenteils ist die Lehre vom sofortigen Anfang der Höllenstrafe für den Gottlosen ein Hemmschuh seiner Leidenschaften.

Eine Beschränkung erleidet unser Lehrsatz bei den Gerechten des A. B. Sie gingen bei ihrem Tode nicht sogleich in die selige Anschauung ein, sondern mußten bis zur Himmelfahrt Christi im sog. limbus patrum ausharren. Wir besprechen diesen Punkt anderswo umständlicher, vgl. Erlös.-Lehre Bd. 2 S. 127 f.; und da er zudem doch nicht zur christlichen Eschatologie gehört, so sehen wir hier von

Weiterungen ab. Bis zum vollbrachten Erlösungswerke war das Thor des Himmels geschlossen, damit Christus sei „der Erstgeborne der Verstorbenen, der in allem den Vorgang hat;" s. Koloss. 1, 18 und vgl. Hebr. 9, 8: „Indem der hl. Geist hierdurch (daß der Hohepriester des A. B. nur einmal des Jahres ins Allerheiligste der Stiftshütte eintreten durfte) darauf hindeutete, daß der Weg ins Allerheiligste (doch wohl des Himmels, wenigstens einschließlich) noch nicht offen stehe, so lange das erste Bundeszelt dauerte."

---

3. Hauptstück.

Der Himmel.

a) Vorerinnerungen. Die selige Anschauung.

§ 3.

1. Name und Begriff des Himmels. — Sobald das Urteil im besondern Gerichte gesprochen worden ist, wird es vollzogen. Zuerst soll uns nun das ewige Los derjenigen beschäftigen, welche vor dem allwissenden und gerechten Gott im Gerichte bestanden, denen er also den Lohn ihres im diesseitigen Leben erwirkten Verdienstes in gnädigem Urteilsspruch zugebilliget hat: die ewige Glückseligkeit, *beatitudo aeterna*. Mit der hl. Schrift nennt der christliche Sprachgebrauch den Wohnort der Seligen den Himmel* (שָׁמַיִם von שָׁמָה, hoher erhabener Ort; *οὐρανός*, coelum, das Gewölbe); doch soll

* Die deutschen Sprachen kennen zwei verschiedene Ausdrücke für den „Himmel". Der erste lautet in den hoch- und niederdeutschen Idiomen, natürlich mit entsprechender Vokalveränderung der einzelnen Mundarten, *himil;* im Gotischen aber und in den nordischen Dialekten *himin* (beide, *himil* und *himin*, sind wurzelhaft identisch, und nur im Ableitungs- oder Wortbildungssuffix: -il und -in verschieden; vgl. „Esel", got. as-*il*-us mit dem latein. as-*in*-us. Die nicht nachweisliche Wurzel *him*-an, wovon *hemede* = „Hemd" u. dgl. muß „bedecken" oder „verhüllen" bedeutet haben). Ausschließlich der zweite Ausdruck findet sich im Angelsächs.: *heofan,* davon engl. *heaven* (wohl von ags. *hêfan,* d. i. „heben", also zunächst das erhabene Firmament bedeutend). Die altſ. Sprache Heliands endlich gebraucht beide Ausdrücke in der Form *hemel* und *hebhan* (bh = virguliertes b

(obgleich wir nach unserer jetzigen dürftigen Vorstellungsweise der räumlichen Anschauung nicht völlig entraten können) nicht gesagt sein, daß damit eine räumlich-ausgedehnte örtliche Stelle bezeichnet werde; denn daß die menschlichen Seelen in ihrer bloß geistigen Daseinsweise, und selbst nach der Auferstehung in ihren verklärten Leibern, eine bestimmte Stelle im Raume einzunehmen hätten, läßt sich kaum annehmen, geschweige darthun. Unserer dürftigen Vorstellungsweise akkommodiert sich auch die hl. Schrift; und ist es ihrer Ausdrucksweise ganz gemäß, den Himmel der Seligen sich zu denken als einen hocherhabenen Raum und zwar als den sogenannten dritten Himmel (empyreum), erhaben sowohl über den Lufthimmel, soweit die irdische Atmosphäre reicht, als auch über den Sternenhimmel oder über das Firmament, in welchem die Himmelskörper sich bewegen. Gewiß ist damit über die Räumlichkeit des Himmels nichts ausgesagt, und der „Himmel" zunächst immer nur als Zustand der Seligkeit zu fassen. — Die hl. Schrift umschreibt und bezeichnet den Himmel als Wohnstätte der Seligen in gedachtem Sinne noch mehrfach; sie nennt ihn „Reich des Himmels, Gottes, Christi" (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν, θεοῦ, Χριστοῦ*), „Haus, Wohnung, Stadt Gottes, himmlisches Jerusalem" u. dgl. m.

Was ist nun der Himmel und worin besteht die Glückseligkeit desselben? Ist der Himmel, wenn auch in bildlicher Redeweise, Palast, Tempel, Wohnhaus Gottes, so bedeutet das „Sein im Himmel" ein Sein in Gottes Nähe, ein Wohnen bei ihm. Indem wir nun diese Nähe und Gegenwart Gottes als Grund der Seligkeit für die Himmlischen anzusetzen hierdurch bestimmt werden, müssen wir dieselbe von vornherein bestehen lassen in einer Verbindung und Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche weit inniger ist, als die auf Erden mögliche, denn die Erde ist in der biblischen Sprache nicht der Wohnort Gottes, sondern nur der Schemel

---

ungefähr gleichlautend mit unserm w) ohne merklichen Unterschied, da z. B. das regnum coelorum bald mit hemelrike, bald mit hebhanrike gegeben wird, wie denn auch hebhen selbst jetzt noch in einigen Gegenden Westfalens, jedoch mehr im Sinne von „Wolkenhimmel" vernommen wird. — Der Bedeutung nach stimmt zum deutschen „Himmel" recht wohl das griech. *οὐρανός*, welches, entsprechend dem sanskrit. *varunas*, nach der richtigsten Etymologie von der Wurzel *var*, d. i. „decken", hergeleitet wird.

seiner Füße. Da aber der Mensch Geist ist, und da selbst die Teilnahme seines in der Auferstehung verklärten Leibes an der Himmelsseligkeit (wir nehmen das gleich hinzu, um später nicht darauf zurück zu kommen) auch durch eine geistförmige Verbindung mit der Gottheit zu geschehen hat, so muß jene Himmelsseligkeit wesentlich bestehen in einer der höhern Seinsweise des Menschen entsprechenden Beschäftigung seiner geistigen Kräfte und Anlagen mit der Gottheit. Es wird aber hier (obwohl Gemüt und Willen nicht auszuschließen sind, s. unten) die geistige Kraft der Erkenntnis ganz besonders hervorgehoben, und diese Erkenntnis als Anschauung definiert; und so gilt als erstes und wesentlichstes Stück der Himmelsfreuden die Anschauung Gottes oder die *visio Dei*, mit dem Zusatze *beatifica*, weil sie den Stern und Kern der Himmelsseligkeit abgiebt, weil sie es gerade ist, die selig macht. Es ist auch diese Auffassung ganz der Schrift gemäß, denn obwohl diese bei der Beschreibung der Himmelsfreuden in mancherlei Bildern sich bewegt, obwohl sie von „ewigem Leben, ewiger Ruhe, ewiger Freude, ewigem Heil, von Frohlocken, von Gemeinschaft und Mitherrschaft mit Christo, ewiger Herrlichkeit, von einem göttlichen Festmahl, vom Hochzeitsmahl des Lammes, von einer Krone der Herrlichkeit" u. dgl. m. spricht, so wird doch das Anschauen Gottes (die Theopsie) nicht nur auch genannt, sondern sogar besonders hervorgehoben, vgl. Matth. 5. 8: „die reinen Herzens sind, werden Gott schauen", Ps. 16, 15 (nach dem Hebr.): „in Gerechtigkeit werde ich dein Antlitz schauen, und wenn ich aufwache, mich sättigen an deinem Bilde", Apok. 22, 3 u. 4: „seine Diener werden ihm dienen (im himmlischen Jerusalem) und sein Antlitz schauen."

2. Die selige Anschauung. — Liegt das Wesen der Himmelsseligkeit in der Anschauung Gottes, so entsteht die Frage: was ist denn diese? Man definiert sie als klare Erkenntnis des göttlichen Wesens, wie es an sich ist: clara divinae essentiae, ut in se est, notitia. Auf ein zweifaches Merkmal kommt es in dieser Definition an. Die Weise des Erkennens ist eine klare, d. h. eine solche, welche die Erkenntnis zum Sehen (visio) oder noch bezeichnender zum Anschauen (intuitio) erhebt; daher ist die selige Anschauung eine cognitio intuitiva, ein Erkennen in der Anschauung. Das Erkenntnisobjekt aber ist das Wesen Gottes selbst in seiner eigenen Beschaffenheit, also nicht ein Bild oder Abglanz desselben; und somit ist die selige

Anschauung ein bildloses Erkennen Gottes. Die hl. Schrift verbreitet sich über die Natur dieser Gotteserkenntnis hauptsächlich an zwei Stellen. Paulus erklärt 1. Kor. 13, 12: „Nun sehen wir durch den Spiegel im Rätsel, dann aber (im Himmel) von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin (von Gott).“ Offenbar wird hier vom Apostel als nächste Eigenschaft der jenseitigen Gotteserkenntnis eine besondere Klarheit hervorgehoben; sie ist wie das Sehen eines Menschen von Angesicht zu Angesicht, nicht wie durch den Spiegel (vielmehr durch das dunkle Fensterglas der Alten), nicht wie im Dunkel des Rätsels, also ohne störende Vermittelung; dann aber wird die menschliche Erkenntnis Gottes als eine gottähnliche bezeichnet. Das letzte kann sich jedenfalls nur auf die Erkenntnisform beziehen, welche bei Gott eine anschauliche ist, nicht auf den Grad der Erkenntnis, wie einleuchtet. Die zweite Stelle 1. Joh. 3, 2 lautet: „Nun sind wir Söhne Gottes, noch aber hat sich nicht gezeigt, was wir sein werden. Wir wissen, daß, wenn es offenbar wird, wir ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn schauen werden, wie er ist.“ Auch diese Stelle besagt eine direkte und unmittelbare Erkenntnis des göttlichen Wesens. Gehen wir nun auf beide Punkte etwas näher ein.

a) Weise der seligen Anschauung. — Der Ausdruck des Schauens, welcher zunächst ein körperliches Sehen bedeutet, ist in unserer Formel von der Wahrnehmung des Gesichtssinnes auf die geistige Wahrnehmung übertragen; ist also ein bildlicher. Der rein geistige Gott kann ja mit dem körperlichen Auge auch des Auferstandenen, und die anima separata besitzt nicht einmal ein solches, nicht gesehen werden. Es kann also hier nur von einer geistigen, gleichsam mit dem Auge des Geistes geschehenden, Schauung die Rede sein. Geistiges Schauen ist aber Erkennen, und zwar die höchste Art des Erkennens. Von übersinnlichen, namentlich göttlichen Dingen ist uns aber hienieden keine Anschauung, keine anschauliche Erkenntnis erreichbar; unsere Erkenntnis derselben ist stets eine mittelbare, und zwar sei es durch Annahme auf Grund fremder Auktorität, also durch den Glauben, sei es durch Urteil und Schluß, also durch logisches Denken, vermittelte. Daß uns hienieden eine anschauliche Gotteserkenntnis unmöglich sei, lehrt auch die hl. Schrift, vgl. 2. Kor. 5, 7: „Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen“ und Joh. 6, 46:

„Den Vater hat noch nie jemand gesehen.“ Jedes Mittel nun aber verdunkelt auch die Erkenntnis, und darum bezeichnet die unmittelbar anschauliche Erkenntnis zunächst eine große Klarheit und Helle derselben. Diese Erkenntnis ist aber auch weiterhin eine göttliche, d. h. gottähnliche Erkenntnis, denn Gottes Wissen und Erkennen ist weder Denken noch Glauben, sondern eben geistiges Schauen. Vgl. dogm. Theol. I. S. 156 ff. — Die Bezeichnung dieser unmittelbaren Erkenntnis als einer anschaulichen ist eine wenngleich nur übertragene, doch höchst passende; denn unter allen Arten sinnlicher Wahrnehmung nehmen die Apperceptionen des Gesichtssinns die höchste Stelle ein. Wenn ich die Bank vor mir sehe, so erkenne ich diese ohne Medium, ohne Annahme auf Grund fremder Aussage, ohne Operation des Denkens, ich nehme sie eben unmittelbar wahr; und in ähnlicher Weise erkennt der Selige Gott, intuetur eum clare. Von einer derartigen Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände durch den menschlichen Geist haben wir hienieden allerdings keine Vorstellung. Aber die Möglichkeit, daß der geschöpfliche Mensch durch ein Wunder göttlicher Macht zu solcher Form der Erkenntnis Gottes erhoben werde, ist nicht zu bestreiten, und die Offenbarung verbürgt uns die Wirklichkeit. Für unsere Vorstellung kommt wohl einer solchen anschaulichen Erkenntnis Gottes am nächsten die eigene Erkenntnis unserer geistigen Seelenzustände (Liebe, Haß, Trauer, Fröhlichkeit); und in den Weihestunden der Andacht, wo der Mensch Gottes Nähe gleichsam fühlt, so wie in dem sog. mystischen Hellsehen vorzüglich begnadigter Personen mögen nähere oder entferntere Analoga der seligen Anschauung Gottes gegeben sein.

Die scholastischen Theologen haben es versucht, der Natur anschaulicher Gotteserkenntnis noch näher zu kommen; wir wollen kurz darauf eingehen. Bei den sinnlichen Wahrnehmungen durch das Gesicht unterscheiden sie nämlich zwei sogenannte species oder Formbilder, species expressa und sp. impressa. Da zum Wahrnehmen eines körperlichen Gegenstandes offenbar ein Kontakt desselben mit dem Organ des Gesichtes erforderlich ist, diese Berührung aber nicht unmittelbar geschieht, so vollzieht sich dasselbe durch die sp. impressa, d. h. durch ein vom Lichte getragenes Bild, welches sich von dem Gegenstande abhebt, gleichsam loslöset und in das Auge des Sehenden eingeht. Dies Bild ist nächstes Objekt der sinnlichen Wahrnehmung,

und schauen wir also die Dinge außer uns per speciem impressam. Sofern ist also auch unsere Gesichtswahrnehmung keine ganz unmittelbare. Von dieser Vermittelung per sp. impressam behaupten nun die Theologen der Schule mit Recht, daß sie bei der seligen Anschauung immer noch wegfalle, letztere also selbst eine solche Art der Erkenntnis noch an Würde überbiete. Gottes Wesen bedarf ja einer solchen Abbildung, welche die Entfernung aufhöbe, nicht; es ist dem Intellekt des Menschen überall gegenwärtig und innerlich (Augustin: intimo intimius). Dagegen scheint der andere Typus, nämlich die sp. expressa, doch auch bei der seligen Anschauung notwendig zu sein. Bei der Anschauung eines Körpers nämlich empfängt die Seele einen Eindruck, und bildet sich nach diesem Eindruck eine Vorstellung von dem Körper. Denn dies von der Seele selbst gestaltete, innere Bild wird nun der nächste Gegenstand ihrer geistigen oder bewußten Wahrnehmung, d. h. wird zur Vorstellung dieses Körpers, welche dann durch Nachdenken zum Begriffe eines solchen Körpers erhoben wird. Ein solcher Vorgang wird nun allerdings auch bei der seligen Anschauung stattfinden müssen. Das geistige Auge des Menschen macht sich nämlich eine Vorstellung vom göttlichen Wesen: intellectus concipit Deum seu divinam essentiam: eine solche conceptio kann mit Fug ein Formbild des göttlichen Wesens heißen, durch welches die Erkenntnis desselben vermittelt wird. Man nennt ein solches Bild die species expressa, nämlich a mente, auch wohl verbum mentis (cordis, internum), weil das sprachliche Wort dies innere Bild verlautbart: der Selige schauet also Gott im innern Worte Gottes. Für die Trinitätslehre ist diese Darstellung allerdings von einiger Bedeutung. Auch Gott erkennt oder schauet sich selbst per speciem expressam; indem er sich aber schauet, bildet er ein völlig adäquates Gleichbild seiner selbst, d. h. der Vater zeugt den Sohn, welcher darum auch das Abbild (Abglanz) sowie das Wort des Vaters heißt: es versteht sich, daß die innere Wortbildung Gottes eine wesenhafte, die unsere aber nur eine zufällige ist. S. dogm. Theol. II S. 154 ff. — Hieraus folgt dann allerdings auch, daß der Selige die Gottheit in verbo divino oder im Logos schauet.

b) Die zweite Bestimmung trifft das Objekt der seligen Anschauung. Dieses ist Gott selbst in seinem Wesen und Leben, wie er ist. Hierdurch tritt die anschauliche Erkenntnis in Gegensatz zur

abstraktiven des gegenwärtigen Lebens. Alle Gotteserkenntnis auf Erden wird entnommen aus der Betrachtung der geschöpflichen Welt; wir erkennen also Gott hienieden nicht aus sich, sondern aus einem andern; wir erkennen unmittelbar nur den Reflex Gottes in der Schöpfung und machen von hier aus unsere Folgerung auf Gott selbst. Weitere Ausführung des Vorgangs gehört nicht an diesen Ort. S. a. O. I S. 56 ff. Der Selige aber, eben weil er Gott schauet, erkennt auch Gottes Wesen geradezu, er blickt hinein in den Wesensgrund Gottes, erfaßt daher z. B. die göttlichen Attribute nicht als zerstückelte Bruchteile des göttlichen Wesens, sondern wie sie im Wesen Gottes gegenseitig sich durchdringen und zusammenfallen. Die Weise können wir freilich nicht bestimmen. Somit ist die selige Anschauung zu definieren als Erkenntnis Gottes in seiner Wesenheit, mit höchster Klarheit und Unmittelbarkeit.

Für das biblische Argument erübrigt, da wir die Hauptstellen schon beigebracht haben, nur noch zu bemerken, daß die Äußerungen der hl. Schrift über Gottes Unsichtbarkeit, wie 1. Tim. 1, 17: „dem Könige der Ewigkeit, dem Unsterblichen, Unsichtbaren", ebds. 6, 16: „der in unzugänglichem Lichte wohnt, den kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann", vgl. Joh. 6, 46, gegen die selige Anschauung nichts verschlagen, indem sie auch vom Sehen im eigentlichen Sinne, oder vom Menschen im Stadium seines jetzigen Daseins verstanden, oder auch auf das bloß natürliche Vermögen des Menschen bezogen oder endlich von vollendeter Erkenntnis Gottes (s. unten) erklärt werden können. — Die Väter endlich haben an unzähligen Stellen die selige Anschauung gelehrt; beispielsweise führen wir an den heiligen Augustin (*ep.* 148. cap. 3): Negare non possumus, filios Dei visuros Deum . . . (ebend. vorher) in ea substantia, qua ipse est, quod est. Wenn einzelne Väter den Eunomianern gegenüber den Seligen eine anschauliche Gotteserkenntnis abzusprechen scheinen, so meinen sie nur eine komprehensive Erkenntnis, welche allerdings auch den Seligen nicht zusteht.

Zu den Gegenständen der seligen Anschauung gehören außer der Gottheit noch die geschöpflichen Dinge. Auch diese Erkenntnis der außergöttlichen Dinge wird extensiv und intensiv eine viel größere sein, als uns hienieden erschwinglich ist. Dem Umfange nach wird sich dieselbe, wie die Väter mit Recht bemerken, erstrecken auf die

Ordnung dieses Welt- und Himmelssystems, sie wird in die Grundursache der Naturdinge, ihre Beschaffenheit und Seinsweise hineindringen, wird ferner die Geheimnisse des Glaubens umfassen, wird sich ausdehnen auf die Genossen und Miterben ihrer Herrlichkeit, insbesondere auf die Bitten und Anliegen ihrer noch lebenden Mitbrüder (s. unten) u. dgl. Vgl. 2. Kor. 3, 18: „Wir alle werden enthüllten Antlitzes die Herrlichkeit des Herrn schauend, umgestaltet werden zu demselben Bilde von Klarheit zu Klarheit." Sieh auch Gregor d. Gr. (*dial.* l. 4. c. 33): Quid est, quod ibi nesciunt, ubi scientem omnia sciunt? Dennoch aber wird sie wegen der geschöpflichen Endlichkeit des Menschen keine Teilnahme an der göttlichen Allwissenheit sein können, Matth. 24, 36 (die Stunde weiß niemand, nicht einmal die Engel). Was ihre Modalität anbetrifft, so wird die Kenntnis geschöpflicher Dinge bei den Seligen sein ein Schauen derselben in Gott, d. h. nicht bloß ein Erkennen der Dinge, als die in Gott ihren Ursprung haben (causaliter), sondern auch ein Erkennen derselben in der Wesenheit Gottes wie in einem Spiegel (formaliter), auf welchen sie sich reflektieren. Der heilige Bernard schreibt irgendwo: Videt (der Selige) verbum et in verbo facta per verbum . . . neque enim, ut vel ipsa noverit, ad ipsa descendit, quia ibi illa videt, ubi melius sunt, quam in se ipsis.

3. Einige nähere Bestimmungen über die selige Anschauung. — Da Anschauen ein übertragener Ausdruck ist, so versteht sich zunächst von selbst, daß das Organ desselben nicht das körperliche Auge nicht einmal des verklärten Leibes sein werde. Nur mit geistigem Auge kann Gott geschauet werden; was mit leiblichem Auge geschauet wird, kann nur körperlich sein. Man wähne nicht, der verklärte Leib sei doch ein vergeistigter, und darum sein körperliches Auge zur Theopsie befähigt; denn die Vergeistigung bezeichnet nur eine Teilnahme des Leibes an gewissen Eigenschaften des Geistes, kann aber seine wesentliche Natur nicht aufheben. Spricht die Schrift über ein Sehen Gottes von Angesicht zu Angesicht, so ist darunter bei den Patriarchen des A. B. nur ein Sehen per emphaniam zu verstehen; und 1. Kor. 13, 12 ist offenbar nur ein höchst unvermitteltes, und darum klares (geistiges) Erkennen gemeint. Mit Unrecht beschuldigt man den heiligen Augustin, daß er ein körperliches Schauen Gottes gelehrt habe; und der heilige Cyrill von Jerusalem sagt ausdrücklich (*catech.* 9 in init.,

vgl. August. *ep.* 248), es sei unmöglich, mit den Augen des Fleisches Gott zu schauen, denn was ohne Körper, könne nicht in die Augen des Fleisches fallen.*

Eine weitere Bestimmung der seligen Anschauung ist, daß dieselbe nicht vermöge der natürlichen Geisteskräfte des Menschen, sondern zufolge einer übernatürlichen göttlichen Ausrüstung geschieht. Offenbar steht die selige Anschauung auf dem höhern über die Natur hinaus gehenden Boden; und wenn hienieden eine Erkenntnis Gottes im Glauben nicht einmal ohne höhern Gnadenbeistand möglich ist, so a fortiori nicht die noch erhabenere Erkenntnis Gottes in der Anschauung. Sowie also das leibliche Auge, um die Dinge zu schauen, des physischen natürlichen Lichtes bedarf, so bedarf das geistige Auge des Seligen eines übernatürlich-himmlischen Lichtes, in dessen Erleuchtung derselbe erst Gott schauen kann. Vgl. hierüber die ausführlichen und gründlichen Auseinandersetzungen beim hl. Thomas in der Summe gegen die Heiden (*S. c. gent.* capp. 52 ff.). Diese übernatürliche Erleuchtung heißt nun etwa seit sechs Jahrhunderten das »lumen gloriae«, und die Unentbehrlichkeit desselben hat sogar dogmatische Sanktion, indem auf dem Konzil von Vienne (im J. 1311) den Begharden gegenüber der Satz mit dem Anathem belegt ward: quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. Die Bezeichnung »lumen gloriae« schließt sich ohne Zweifel an folgende und ähnliche Schriftstellen an. Ps. 35, 10: „Bei dir ist der Quell des Lebens, und in deinem Lichte (in lumine tuo) werden wir das Licht schauen", Apok. 22, 5: „Sie werden (im Himmel) nicht des Lichtes der Leuchte noch der Sonne bedürfen, denn Gott der Herr wird sie erleuchten." Was also etwa hienieden die Sonne dem leiblichen Auge, das wird jenseits „der Lichtglanz der Herrlichkeit" dem geistigen Auge der Verklärten sein: eine himmlische Sonne, welche die Gottesstadt Jerusalem durchleuchtet; wie es in dem kirchlichen Hymnus der Dedikation heißt: ejus est sol caesus agnus. Worin dies lumen besteht, wissen wir nicht; aber jedenfalls steht es in Beziehung zum lumen gratiae der heiligmachenden Gnade. Wie die gratia das complementum

* *Σαρκὸς μὲν ὀφθαλμοῖς θεωρῆσαι τὸν θεόν, ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀσώματον σαρκὸς ὄμμασιν ὑποπίπτειν οὐ δύναται.*

naturae ist, und daher jenseits die gratia in die gloria übergeht, so nehmen sich offenbar einander auf: das lumen rationis, das lumen gratiae (gratia illuminans) und unser lumen gloriae. Habituell aufgefaßt, als habitus infusus, mag es zur gloria in demselben Verhältnis stehen, in welchem der Charakter des Sakraments wirksam gefaßt zur Gnade desselben steht. —

Wollen wir nun, wie wir einiger vorgekommener Irrungen wegen müssen, in der Lehre von der seligen Anschauung auch die Überspannung des Begriffes bezeichnen und abweisen, so ist dieselbe immerhin doch kein Begreifen Gottes, keine cognitio comprehensiva, einfach deswegen nicht, weil dazu die proportio entis, welche zwischen Gott und Geschöpf nicht besteht und nicht bestehen kann, erforderlich ist. S. a. O. I S. 54. Schauen also auch die Seligen in die Abgründe Gottes hinein, sie durchschauen diese nicht; senkt sich ihr Blick in die Tiefen der Gottheit, er ergründet diese nicht. Die Seligen schauen somit Gottes Wesen klar, aber nicht vollkommen, in alle Ewigkeit nicht, wenn auch ihre Erkenntnis immer heller werden sollte. Wie etwa der Reisende vom Bergesgipfel aus die unter ihm liegende Landschaft überblickt, und bei näherer Betrachtung immer deutlicher und genauer erkennt: er schauet sie klar, nimmer aber vollständig. Vgl. Röm. 11, 33: „O Tiefe des Reichtums der Weisheit und Wissenschaft Gottes, wie unbegreiflich sind seine Urteile und unaufspürbar seine Wege!" Das biblische „ich werde erkennen, wie ich erkannt bin" kann also nur auf den Modus, nicht auf den Grad des Erkennens gehen. — Es war also pantheistische Verirrung, wenn in der arianischen Zeit die Eunomianer*, im Mittelalter die Begharden, wie in gegenwärtiger Zeit die schismatischen Armenier, eine Begreiflichkeit Gottes behaupteten. Solchen stolzen Lehren gegenüber gingen die sie widerlegenden Väter, z. B. der heilige Chrysostomus, in der Ausdrucksweise mitunter so weit, daß sie bei dem Menschen die Möglichkeit einer anschaulichen Gotteserkenntnis in Abrede zu stellen schienen. Man sieht schon, daß dann nur eine erschöpfende Erkenntnis, wie sie diese Häretiker wollten, in Abrede gestellt wird. Im übrigen vgl. Augustin (*Serm.* 117): Attingere

* Von Eunomius berichtet Sokrates (K.-G. 4, 17), er habe behauptet: *ὡς οὐδὲν τῶν θείων ἠγνόηκεν, ἀλλὰ καὶ ἀκριβῶς ἐπίσταται τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν, καὶ τὴν αὐτὴν τοῦ θεοῦ ἔχει γνῶσιν, ἣν αὐτὸς ἔχει περὶ ἑαυτοῦ θεός.*

aliquantum mente Deum, magna beatitudo est, comprehendere autem omnino impossibile. Auf der Synode von Basel (später vom Papste in diesem Punkte bestätigt) wurde sogar der Satz verworfen: Anima Christi videt tam clare et intensive Deum, quantum clare et intensive Deus videt se ipsum, um so weniger als die Seele des gewöhnlichen Menschen.

Aus dieser Unbegreiflichkeit Gottes ergiebt sich die Möglichkeit, daß die Gotteserkenntnis der Seligen in alle Ewigkeit dem Umfange nach zunehme, was wir sehr wahrscheinlich anzunehmen haben; ergiebt sich aber ferner die Möglichkeit einer Abstufung in der anschaulichen Erkenntnis, und da diese den Kern der Himmelsfreuden ausmacht, die Möglichkeit eines Rangunterschiedes im Genuß der Himmelsfreuden, dessen Wirklichkeit wir durchaus festhalten müssen, da jenseits jedem nach seinen Werken wird vergolten werden. Wir kommen darauf zurück.

4. Die Anschauung als Quell höchster Seligkeit. — „Glückselig, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." Matth. 5, 1. Wir wollen hier möglichst einfach und nüchtern einige Punkte aufzählen, welche es uns ahnen lassen, daß und wie die anschauliche Erkenntnis Gottes die Quelle reichsten Genusses für den Himmelsbewohner sei. Über die Ahnung hinaus bringen wir es natürlich nicht. a) Der Glaube hienieden wird jenseits zum Schauen gesteigert. Ist nun nicht schon dem frommen Gemüte auf Erden der Glaube der Grund seiner Glückseligkeit? verkostet nicht der fromme gläubige Christ durch glaubensvollen Aufblick zu Gott in den Weihestunden der Andacht eine reine Freude, welche alle irdische Lust weit überragt? Ward nicht in Kraft des Glaubens die Welt mit ihrer Lust überwunden, und haben nicht die heiligen Märtyrer in der Freudigkeit des Glaubens bereitwilligst selbst ihr Blut dahingegeben? Vgl. das Elogium des Glaubens, Hebr. 11. Und doch fehlt der gläubigen Gotteserkenntnis die Schattenseite nicht. Nicht selten ist es der Zweifel (vielmals unverschuldet), welcher die Freudigkeit des Gemütes zerreißt; dann ist es die dem Glauben anklebende Schwierigkeit, die Objekte desselben wirksam und ersprießlich vor die Seele zu führen, welche den Genuß desselben vergällt; dazu kommt endlich das den Glauben begleitende nächtliche Dunkel, welches nicht selten Gott und die göttlichen Führungen nur in nebelgrauer Ferne erblicken

läßt und das Gemüt ängstigt und verwirrt. Dort aber, wo das Glauben ins Schauen sich verklärt hat, trübt kein Dunkel, plagt keine Mühseligkeit, ängstigt kein Zweifel. Gelüstet die Engel, in die Geheimnisse des Glaubens hineinzuschauen (1. Petr. 1, 12), welche Wonne für den Menschen, wenn die Flöre, welche seine Erkenntnis übersinnlicher Wahrheiten hienieden trübten, plötzlich weggezogen und diese in durchsichtigem Glanze ihm werden bloßgelegt werden. b) Die Freude an der erkannten Wahrheit zählt doch gewiß zu den reinsten Genüssen, zu denen des Geistes nämlich, gegen welche alle Sinnenfreuden verschwinden. Welchen Wissensdrang hat nicht der Schöpfer in unsere Brust gelegt, und welche Seligkeit liegt in der so dürftigen Befriedigung (denn all' unser Wissen ist hier doch nur Stückwerk), die wir diesem Durste gewähren können! Wie lassen viele von uns es sich so sauer werden, welche Opfer von Gesundheit und Leben bringen sie, bloß um zu lernen, um zu wachsen in der Erkenntnis oft der geringfügigsten Dinge! Und sind wir in irgend welchem Zweige des menschlichen Wissens über die ersten Elemente hinaus, überall stoßen wir auf Schwierigkeiten und ungelösete Rätsel. Welches Nachtwachen und Kopfbrechen läßt es sich der edle Forscher nicht kosten, irgend ein schwieriges Problem, das ihn beschäftigt, zu lösen; was würde er nicht oftmals bieten, so ihm jemand Aufschluß über irgend eine Frage, welche ihn quält, erteilen könnte, und welches Entzücken, das er empfindet, wenn ihm irgend eine mühsam erforschte Wahrheit einleuchtet? Wer denkt nicht an das εὕρηκα des Archimed? Und sieh! in der seligen Anschauung werden alle Probleme der Wissenschaft gelöset vor uns liegen. In der Philosophie, welche von ihren täppischen Schwankungen befreiet sein wird, werden wir die letzten Gründe der Dinge erkennen; in der Geschichte, welche zu einer vollständigen Theodicee geworden, werden wir den Leitfaden göttlicher Weisheit und Gerechtigkeit bewundern; die Seelenkunde wird uns die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Herzens erschließen; die Naturkunde wird uns Einsicht geben über die Harmonie des Weltalls, das Sonnensystem und den unermeßlichen Ätherraum, in welchem die Weltkörper kreisen, über den Tanz der Sphären und die letzten Gründe der Phänomene, welche uns jetzt so oft in Erstaunen setzen. Doch was ist alles dies? Durchschauen werden wir die Geheimnisse des Glaubens; die Trinität, die Inkarnation, die Natur der Freiheit und ihre

Wechselwirkung mit der Gnade, Materien, über welche die tiefsten Denker nur gestammelt haben und nur schüchtern zu Worte gekommen sind, werden uns in ungeahnter Klarheit einleuchten. Aber alle Ahnung übersteigt es, daß wir einen klaren und geraden Blick hineinwerfen werden in die Tiefe der Gottheit selbst, welche die Wahrheit aller Wahrheit ist. c) Beachten wir endlich, daß die jenseitige Erkenntnis der Seligen die Würde des Schauens besitzt. Die Schönheit ist es, welche dem Organe des Schauens, dem Auge, den entzückenden Reiz gewährt, die körperliche Schönheit dem leiblichen Auge, die geistige dem geistigen. Ein kunstgerechtes Gemälde, eine herrliche Landschaft, die aufgehende Sonne in ihrer Pracht, welche Freude und welcher Genuß für den sinnigen Beobachter! Wir wollen nun nicht sprechen von der Schönheit der verklärten Welt, wir wissen, in welchen Prachtbildern die Apokalypse sich erschöpft, die Herrlichkeit des himmlischen Jerusalems zu zeichnen, nicht sprechen von der Schönheit der verklärten Leiber, welche leuchten werden einige wie die Sonne, andere wie der Mond, andere wie die Sterne (1. Kor. 15, 41), nicht sprechen von der geistigen Schönheit der Himmelsbewohner bis zum höchstgestellten Seraph hinauf, wir werden schauen den Urquell aller leiblichen und geistigen Schönheit selbst: Gott den Dreieinen. „Pracht und Majestät ist Jehovas Gewand", fulgor et decus indumentum ejus, und wo er auch nur im Symbol wohnte, da durfte im A. B. der Priester, wenn er am Versöhnungstage ins Allerheiligste hineintrat, den Blick nicht erheben, bis er die Glorie (כָּבוֹד) des Herrn mit einer Rauchwolke verhüllt hatte. Das lumen gloriae wird das Geistesauge der Seligen stählen, daß er adlergleich ungeblendet den Blick in die Sonne der Geister hineinwerfen kann. Doch genug: Quantopere sordescunt et vilescunt omnia, quando Te contemplor, summam pulchritudinem et bonitatem!

b) Die Liebe und der Genuß Gottes; nähere Bestimmungen der Lehre über den Himmel.

§ 4.

1. Die Liebe Gottes. — Die erleuchtete Vernunft sieht leicht ein, daß die Seligkeit des Himmels wesentlich nur in der vollendeten Beschäftigung der menschlichen Geisteskräfte mit der Gottheit bestehen könne. Nach der erkennenden Seite ist dies nun allerdings die exponierte

Anschauung Gottes und wir begreifen, daß letztere sohin notwendig ein wesentliches Stück der Himmelsseligkeit sein müsse. Indes ist hiermit noch nicht erklärt, warum gerade diese Erkenntnis als specificum der Himmelsfreude so besonders hervorgehoben wird, um so weniger, als doch diesseits in religiöser Hinsicht mehr Gewicht auf das Herz und den Willen, als auf den Kopf und die Erkenntnis gelegt zu werden pflegt. Freilich ist weiterhin leicht einzusehen, daß, weil eine Disharmonie zwischen Kopf und Herz, hienieden nicht selten, dort unmöglich ist, die Anschauung Gottes die innigste Vereinigung des Willens mit Gott zur Folge haben oder vielmehr einschließen müsse; daß somit der Himmel allerdings wesentlich als Anschauung Gottes bezeichnet werden dürfe. Allein mit alledem ist noch nicht erklärt, warum nicht die thätige Beschäftigung des Willens mit Gott, d. h. die Liebe Gottes als spezifischer Ausdruck für die Seligkeit des Himmels gewählt ward. Der Grund hierfür liegt weniger in der Sache selbst, als in deren Ausdruck. Das religiöse Leben hienieden bewegt sich im Glauben, Hoffen und Lieben, und die Liebe ist die höchste unter ihnen. Die Hoffnung, welche gleichsam zwischen Glauben und Liebe die Mitte hält und an beiden partizipiert, können wir hier unberücksichtigt lassen. Nun geht aber jenseits das Glauben ins Schauen, die Hoffnung in den Besitz über, die Liebe jedoch geht niemals aus (1. Kor. 13, 8). Wollte man also die Zuständlichkeit des Himmels von der Liebesverbindung des Menschen mit Gott her bezeichnen und benennen, so würde der spezifische Ausdruck zur Unterscheidung vom diesseitigen Zustande gebrechen. Aus der gläubigen Erkenntnis diesseits wird die anschauliche jenseits; das liebende Wollen bleibt auch drüben in seiner Art dasselbe, so sehr es auch gesteigert wird. Darum also wird in der Himmelsseligkeit die Anschauung Gottes so stark betont. Man kann allerdings sachlich noch hinzufügen, daß, weil im Begriff der Geistigkeit das Merkmal der Intellektualität ursprünglicher ist, als das des freien Wollens, somit auch jenseits, wo keine Disharmonie zwischen Erkennen und Wollen mehr statthaft ist, jene verdient vorangestellt zu werden. — Wie dem auch sein möge, auf jeden Fall ist zur seligen Anschauung die beseligende Liebe hinzuzufügen: der *amor beatificus.* Die Liebe ist wie des Gesetzes, so auch des Lohnes Vollendung. Vgl. 1. Joh. 4, 16: „Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und

Gott in ihm." 1. Kor. 13, 8: „Die Liebe geht niemals aus; das Übrige wird abgethan werden." Joh. 14, 23: „Wer mich liebt, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden kommen und Wohnung bei ihm nehmen." Die beseligende Liebe des Himmels nun bleibt zwar wesentlich und spezifisch die Liebe, denn über diese hinaus giebt es weiter nichts; doch wird sie selbstverständlich die Mängel, welche ihr hienieden ankleben, abstreifen. Hienieden ist die Liebe die Liebe der Sehnsucht, an der immer noch das Unbefriedigtsein haftet, dort ist sie die Liebe des genießenden Besitzes; hienieden ist die Liebe nicht ohne Schmerz („ohne Schmerz lebt es sich nicht in der Liebe" Thomas a Kempis), nämlich nicht ohne das Gefühl trennender Ferne, verbunden mit bittersüßem Heimweh, dort ist sie die Liebe ruhender Einigung; hier ist sie die Liebe in der Prüfung, dort die Liebe in der Belohnung für die Treue in guten und bösen Stunden. — Diese also gesteigerte Liebe ist es nun, welche das Band der Vereinigung des Himmelsbewohners mit Gott so eng schlingen wird, daß wenn nur alle pantheistische Vereinerleiung in dem Gedanken fern gehalten wird, dieselbe nicht zu innig vorgestellt werden kann. Wie im Meere der Fluß sich verliert und verfließt, so werden die Seligen im Ocean der göttlichen Liebe sich auflösen; wie die Glut des Feuers das Eisen, wird die Glut der Liebe den Seligen schmelzen; und wie das Sonnenlicht den Krystall durchscheint, wird das Licht der Liebe Gottes den Seligen erleuchten: so daß auch er im reflexen Licht ganz Helle ist. In diesen und ähnlichen Bildern ergeht sich die Phantasie des über die Himmelsfreuden nachdenkenden Menschen. Daß aber solche Liebeseinigung mit Gott wiederum eine Quelle unaussprechlicher Seligkeit sein werde, daß sie wirklich eine unio beatifica sei, braucht kaum gesagt zu werden. Die Seligkeit der Liebe feiern alle; und wahr ist es, schon die menschliche Liebe, wir meinen natürlich die reine, wirkt erhebend und verklärend auf das ganze Wesen des liebenden Menschen ein. Man nehme die unschuldigste Art der Liebe unter menschlichen Verhältnissen, welche zugleich die innigste und zarteste ist, die Liebe der Mutter zum Kinde und umgekehrt, mit welcher ja auch die göttliche Liebe in der hl. Schrift so nachdrücklich verglichen wird, und frage sich selbst, welche Fülle seligen Genusses für ein braves Kind nicht in seinem Verhältnis zur heißgeliebten Mutter liege. Und was ist alle menschliche

Liebe gegen die Liebe Gottes! Man vergleiche das canticum amoris 1. Kor. 13, 1 ff.: „Wenn ich die Sprachen der Menschen und Engel spräche" u. s. w. Übrigens ist in dogmatischer Hinsicht nichts beizufügen: wer immer an die künftige Seligkeit des Himmels glaubt, wird auch keinen Anstand finden, sie in der Liebe Gottes bestehen zu lassen.

2. Der Genuß Gottes. — Zu den bisher behandelten zwei Momenten der Himmelsseligkeit können wir, um den Ternar abzuschließen, noch ein drittes, welches aus der visio und caritas beatifica von selbst sich ergiebt, beifügen: es ist der Besitz oder besser der Genuß Gottes. Dieser wäre dann etwa unter den geistigen Vermögen des Menschen auf das Gemüt zu beziehen, und würde jedenfalls der diesseitigen Hoffnung entsprechen, welche eben jenseits in denselben übergeht. Setzt sich der Glaube ins Schauen um, muß die Hoffnung zum Besitze werden; denn „der Glaube ist die Unterlage der zu hoffenden, der Grund der noch nicht erscheinenden Dinge" (Hebr. 11, 1). Den drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe entsprechen also drüben die drei Momente der Seligkeit: Schauen, Besitz und Liebeseinigung; sie beseligen aber in gegenseitiger Durchdringung.* Der Mensch wird im Himmel Gott besitzen. Nun ist aber Gott für den Menschen das höchste Gut, und zwar, da der Gebrauch eines Dinges als Mittel im letzten Endziele zum Genusse wird, das summum bonum fruibile, in welchem (nach Thomas a Kempis) alle Heiligen gänzlich im Genusse ausruhen. Man kann wohl sagen, daß dieses Genießen Gottes, diese *fruitio divina* der Himmelsseligkeit Gipfel bezeichnet: die Ruhe des Genusses; hier verzehren wir uns in Unruhe, dort ruhen wir aus in Gott. Das ist die himmlische Sabbathruhe, der große Sabbathismus, von welchem der Apostel spricht (Hebr. 4, 11): „So laßt uns denn eilen (die wir glauben) einzugehen in jene Ruhe"; und den der apokalyptische Seher (Apok. 14, 13) als den Grund der Seligkeit der Verstorbenen angiebt: „Schreibe doch: glückselig die Toten, welche im

---

* Wie Dante singt (Parad. c. 30):

Luce intellectual piena d'amore,
Amor di vero ben pien di letizia,
Letizia, che trascende ogni dulcore.

Herrn sterben, denn von nun an werden sie ausruhen von ihren Werken.“ Das ist die „ewige Ruhe“, um deren Gewährung die Kirche zu Eingang der Totenmesse für die Verstorbenen betet (requiem aeternam), das „Ruhen in Frieden“, welches sie ihnen am Schlusse der Exequien anwünscht (requiescant in pace): die „ewige Ruhe“ und das „Ruhen in Frieden“, welche das ganze Totenofficium durchtönen. Diese *quies delectationis,* dies ergötzende Ausruhen im Schoße der Gottheit, welche die Liebe selbst ist, ist also der passendste Ausdruck für die Himmelsfreude.

3. Die angenehme Gesellschaft. — Zu diesen drei Momenten, welche in unzertrennlicher Einheit die ewige Seligkeit wesentlich ausmachen, mag, da in der hl. Schrift darauf Gewicht gelegt wird, als viertes Stück hinzugesetzt werden: die Genossenschaft mit den übrigen seligen Menschen und mit den Chören der Engel. Einen solchen Verkehr unter den Himmelsbewohnern, welcher übrigens selbstverständlich ist, bezeugt uns die Schrift; so bei Luk. 16, wo der in der Hölle begrabene Prasser den Lazarus im Schoße Abrahams erblickt, obwohl selbst durch eine unübersteigliche Kluft von ihm getrennt. Ähnlich Luk. 13, 28: in der Hölle ist Heulen und Zähneknirschen, weil die Verdammten die Patriarchen und Propheten im Himmel erblicken, sich aber von ihrer Gemeinschaft ausgestoßen finden in die äußere Finsternis. Über die Art dieses himmlischen Verkehrs wissen wir freilich nichts Näheres. Daß derselbe in Gott geschieht, indem durch das Band mit dem gemeinsamen Centrum alle auch unter einander geeinigt sind, versteht sich von selbst. Ob aber partikuläre Liebe und Zuneigung in geistiger Wahlverwandtschaft, ob eine Fortsetzung hier angeknüpfter besonderer Verhältnisse (Eltern und Kinder, Gatte und Gattin u. s. w.) dort statthaft sei (uns zwar ist es Bedürfnis, so zu denken, und wie oft spricht man nicht von einem Wiedersehen nach dem Tode; jedoch fragt sich, ob ein solches Bedürfnis, näher erwogen, nicht doch ein krankhaftes sei, vgl. unten 2. Abschn. § 1. Nr. 6), wir wissen es nicht, wohl aber wissen wir, daß auch diese Gemeinschaft ein Grund seliger Freude für uns sein wird. Die Gesellschaft edler und liebender Menschen, was gewährt sie uns nicht schon hienieden; wie schlägt das Herz dem kommenden Freunde entgegen, und welches Heimweh empfindet der liebende Sohn, seine Eltern wiederzusehen, von denen er längere Zeit entfernt war!

Wir sind berechtigt, alles dies im vergrößerten Maßstabe auf den Himmel zu übertragen.

Wenn wir die bis dahin nur sehr schwach und kurz beschriebenen Momente der Himmelsseligkeit in der Vorstellung zusammenfassen, und sie in Kontrast bringen mit den Mühsalen und Erbärmlichkeiten des gegenwärtigen Lebens, dann werden wir die Worte des Sehers begreifen (Apok. 21, 4): „Gott wird jegliche Thräne abwischen von den Augen der Heiligen, dann wird kein Tod mehr sein, und kein Wehklagen noch Trauer, denn das Alte ist vergangen“; dann werden wir dem Apostel Paulus beistimmen (1. Kor. 2, 9): „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz ist es aufgestiegen, was Gott denen bereitet hat, welche ihn lieben“, und mit dem Apostel Petrus sagen (1. Petri 1, 8): „Den Ihr, obgleich Ihr ihn nicht sahet, liebet, an den Ihr, auch ohne ihn jetzt zu sehen, glaubet, glaubend werdet Ihr (dereinst) frohlocken in unaussprechlicher und verherrlichter Freude.“ Und in Absicht auf das Verhältnis des einstigen Lohnes zur Mühsal des augenblicklichen Verdienstes werden wir dem Völkerlehrer recht geben, wenn er schreibt (Röm. 8, 18): „Die Leiden dieser Zeit stehen in keinem Verhältnis zur Glorie, welche sich an uns offenbaren wird.“

4. Nähere Bestimmungen. — Die Stufe der Seligkeit ist bei Verschiedenen verschieden. Zur oben citierten Entscheidung des Florentinum, daß die Seligen den dreieinigen Gott schauen werden, ist beizufügen: pro diversitate meritorum alium alio perfectius. „Jedem wird nach seinen Werken vergolten“, Apok. 22, 12, beteuert die hl. Schrift wiederholt. So 1. Kor. 3, 8: „Jeder wird seinen eigenen Lohn bekommen gemäß seiner Arbeit“, vgl. Matth. 16, 27. 2 Kor. 9, 6: „Wer kärglich säet, wird auch kärglich ernten, wer reichlich säet, wird auch reichlich ernten“ (zunächst vom Lohne des christlichen Almosens). Auch deutet der Heiland selbst Joh. 14, 2 mit den vielen Wohnungen im Hause seines Vaters auf diesen Unterschied der Stufen der Seligkeit hin. Die eigentliche Beweisstelle ist aber 1. Kor. 15, 41—42: „Der Glanz der Sonne ist verschieden vom Glanze des Mondes, und auch die Sterne stehen an Glanz von einander ab; so wird es sich auch bei der Auferstehung verhalten.“ Daß in dieser Stufenleiter die Engel über den Menschen mit Ausnahme der heiligen Jungfrau stehen werden, ist christlicher Volksglaube

und in Anbetracht des höheren Ranges der Engel nicht unwahrscheinlich, jedoch auch nicht unwidersprechlich. Das Genauere hierüber s. Engel-L. (2. Aufl.) S. 24 ff. Daß aus dieser Abstufung kein Neid der Tieferstehenden gegen die Höhergestellten entspringt, ist selbstverständlich, und wegen ihrer Anerkennung der göttlichen Gerechtigkeit in der Zubilligung des Lohnes auch halbwegs begreiflich. — Andere Fragen, welche die Neugier stellen möchte, können nicht kategorisch beantwortet werden. Wir werden anzunehmen haben, daß es nur einen alle umfassenden Himmel giebt (nicht etwa, wie Muhammed aufstellt, einen Himmel für die Männer, und einen andern für die Weiber, s. Gal. 3, 28: „in Christo gilt weder Mann noch Weib"), und der Gradunterschied der Seligkeit in dem einen Himmel besteht. — Kommt aber für diesen Gradunterschied lediglich das Verdienst, also die sittliche Vollendung des Individuums in Betracht, und giebt es durchaus keine andere Klassifikation unter den Himmlischen? Nach den beigebrachten Schriftstellen, welche das „jedem nach seinen Werken" so nachdrücklich wiederholen, könnte es so scheinen, und der Text Dan. 12, 3: „Welche da weise waren, werden leuchten wie der Glanz des Firmaments, und die zur Gerechtigkeit viele anführten, wie die Sterne für immer und ewig" beweiset nicht das Gegenteil, da er auf das hoch verdienstliche Wirken des priesterlichen Lehrstandes bezogen werden kann; dennoch zeichnen die Väter hin und wieder einzelne Stände aus, z. B. das Martyrium und die Virginität (nach der Parabel vom Ertrag der Saat wird gern der jungfräuliche, Witwen- und Ehestand auf den Unterschied des Ertrages bezogen); auch die Kirche kennt im Officium eine Rangordnung: Apostel, Märtyrer, Bekenner-Bischöfe, bloße Bekenner, Jungfrauen und Weiber. Ob aber diesen Momenten kirchlicher Verehrung jenseits reale Unterschiede entsprechen, läßt sich nicht ausmachen, ist jedoch wegen der gewöhnlichen Annahme der Theologen nicht gerade unwahrscheinlich. Namentlich gilt das für die Auszeichnung dreier Klassen, denen in der allen gemeinsamen Himmelskrone, um bildlich zu sprechen, besondere Reifen oder »aureolae« beigelegt werden; man spricht von den aureolis *martyrum, virginum* et *doctorum,* und motiviert die hiermit angedeutete Auszeichnung, welche von der Seele aus sogar auf den verklärten Leib sich erstrecken soll, durch den besondern Sieg, den jene Klassen von Heiligen errungen haben, beziehentlich über den Tod, das Fleisch und den Irrtum oder

die Unwissenheit. — Eine weitere Bestimmung der Himmelsfreude ist, daß sie ewig dauern wird. Nur eine nie endende Seligkeit kann eine vollendete sein; ein Glück, dem die Besorgnis des Aufhörens zur Seite steht, ist kein vollkommenes. Da nun Gott der Ewige dem Menschen das Bedürfnis nie endender Seligkeit eingeprägt hat, so wird die Seligkeit desselben, welche in der innigsten Vereinigung mit Gott und der Teilnahme an seinem Wesen besteht, auch nie aufhören können. Wodurch sollte sie auch begrenzt werden? Durch die Vernichtung der Kreatur? Das wäre ein absurder Gedanke. Übrigens hat auch im Christentum noch niemand, welcher ein jenseitiges Leben der Glückseligkeit glaubt, die Ewigkeit desselben beanstandet. Begnügen wir uns daher mit einigen Schriftstellen. Der Himmel heißt bei Luk. 16, 9: „Aufnahme in die ewigen Zelte“; 2. Petri 1, 11: „ewiges Reich unsers Herrn Jesu Christi“; Hebr. 9, 15: „ewiges Erbe“; 2. Kor. 4, 17—18: „ewige Herrlichkeit“ (im Gegensatz zum Sichtbaren, welches vorübergeht); Luk. 12, 33: „ein Schatz, den der Dieb nicht ausgräbt, noch die Motte verzehrt“; 1. Petri 5, 4: „eine unverwelkliche Krone“; endlich bei Johannes im Evangelium durchweg die *ζωὴ αἰώνιος*. —

Schließlich mache ich auf den reinen Spiritualismus, welcher die biblisch-christliche Darstellung des Himmels im Vergleich mit andern Religionsformen vorteilhaft auszeichnet, aufmerksam. Alle uns in Aussicht gestellten Genüsse sind geistiger Art, an denen dann der verklärte Leib in geläuterter Weise partizipieren wird. Zwar kann auch die biblische Darstellung sinnlicher Bildersprache nicht entraten (Schoß Abrahams, Liegen zu Tische, Hochzeitmahl), aber daneben stehen Aussprüche, wie: „kein Auge hat es gesehen“, welche beweisen, daß das eben nur Bilder sind; und wenn der apokalyptische Seher Apok. 21, 10 ff. die himmlische Gottesstadt in der glänzendsten Farbenpracht schildert (an welche Ausmalung sich die üblichen Darstellungen in der Kirche anschließen), so liegt klar vor, daß alles dies nur bildlich zu nehmen ist. So findet sich also in der christlichen Vorstellung vom Himmel nichts, was die Sinne ungebührlich reizen könnte. Diesem enthaltsamen und nüchternen Verfahren stelle man nun andere Religionsbegriffe zur Seite. Wie schilderten Griechen und Römer ihr Elysium, wie unsere Vorfahren die Walhalla? Immerhin weit sinnlicher, wenn auch noch nicht gerade unwürdig. Aber

Muhammed — der weiß in seinem Paradiese von nichts anderem, als von schattigen Hainen, blumigen Gärten, rieselnden Bächen, üppigen Tafeln, Gesang, Musik und Tanz; ja er entblödet sich nicht, die grassesten sinnlichen Geschlechtsgenüsse in einer Weise, welche man vor keuschen Ohren wiederzugeben billig Anstand nimmt, seinen sinnlich reizbaren Moslemim in Aussicht zu stellen. Spätere muhammedanische Theologen haben, wohl aus einem Rest von Schamgefühl, solche mystisch gedeutet, aber die Masse hält an dem sinnlich roh ausstaffierten Paradiese Muhammeds, und geht dafür in den Tod. Contraria juxta se posita magis elucescunt. Auch die Darstellungen bei christlichen Dichtern, wie Dante, Milton, Klopstock, obgleich sie selbstverständlich sinnlicher Vehikel nicht entraten können, sind doch im Vergleich mit solchen Roheiten würdige und geziemende Gemälde.

— —

4. Hauptstück.

Die Hölle.

a) Ewigkeit der Höllenstrafen.

§ 5.

1. Name und Begriff. — Unter „Hölle" verstehen wir den Zustand der von Gott verworfenen Menschen im andern Leben, das Los jener, welche mit schwerer Sünde behaftet aus diesem Leben scheiden. Das deutsche Wort gehört zu den wenigen, welche aus der heidnischen Mythologie unserer Vorfahren in den christlichen Sprachgebrauch übertragen sind.* Die kirchliche lat. Bezeichnung ist

---

* Jedoch nicht in ganz gleichem Sinne. Nach der Edda gelangen alle, welche nicht auf der Walstatt sterben, zur Göttin »Hel« in die Unterwelt, ohne darum gerade Strafen für ihre Vergehen dort abbüßen zu müssen. Doch findet sich in derselben allerdings auch ein Strafort für die Verbrecher. Mit diesem weitern Sinne, welchen die „Hölle" in der germanischen Mythologie hatte, mag es zusammen hängen, daß der christliche Infernus in den altdeutschen Idiomen gern als Höllenstrafe, d. i. als (besonderer) Strafort in der Hölle, ahd. *hellawizi*, alts. *helwiti*, ags. *hellevite*, vorzüglich aber altn. *helviti* bezeichnet

»infernus«, womit die Vulg. mehrmals im N. T. das griech. ᾅδης überträgt, s. Matth. 11, 23; Luk. 10, 15 (ἕως ᾅδου καταβιβασθήσῃ — usque ad infernum demergeris), Luk. 16, 22 (od. 23 in inferno, von der Vulg. zu sepultus est bezogen; griech. ἐτάφη καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ κτλ.). Wir sehen aus diesen Stellen, daß der infernus auch nach der hl. Schrift den Ort (oder Zustand) der Qualen bedeutet, in welchen die Bösen jenseits hineingeraten, in der Trennung von Gott. Doch greift die biblische Bedeutung dieses Wortes weiter; längst nicht überall, besonders im A. T., wo der Ausdruck (hebr. שְׁאֹל) vorkommt, ist an den Ort der Verdammten zu denken, oft genug bezeichnet er den Zustand der Verstorbenen überhaupt, ohne nähere Bestimmung. Für den Stand der Verworfenen ist der eigentliche neutestamentliche Ausdruck »gehenna« (auch im kirchlichen Sprachgebrauche nicht unüblich)*, s. Matth. 5, 22 u. 29 („ist der Gehenna des Feuers schuldig", „der ganze Leib wird in die Gehenna geworfen"); Mark. 9, 42 („besser, als in die Gehenna, ins unauslöschliche Feuer gehen", πῦρ ἄσβεστον, ignis inexstinguibilis), Luk. 12, 5 („fürchtet den, welcher in die Gehenna werfen kann").** Andere mehr um-

---

wird, obgleich schon Ulfilas das griech. ᾅδης einfach mit *halja* giebt. Die neunordischen Sprachen haben bis zur Stunde für die christliche Hölle nicht das einfache, sondern nur das zusammengesetzte Wort, dän. helvede, schw. helvete. Von letzterer Sprache ist das Wort in der Form helvetti zu den Finnen bei ihrer Christianisierung vorgedrungen, obgleich deren heimische Mythologie der christlichen Lehre verwandte Vorstellungen in Ausdrücken ihrer Sprache übergenug hatte. Bekanntlich ist „Hölle" nur eine Entstellung für »helle«. Die (in den ersten Auflagen behauptete) Ableitung des Wortes vom Verbum ahd. hëlan = „hehlen", also die Hölle ein dunkeler verborgener Ort, ist nicht ganz zuverlässig.

* Die Franzosen haben aus gehenna ihr *gêne* und das Verb *gêner*, freilich in sehr abgeschwächter Bedeutung „quälen, stören", gebildet.

** גֵּי הִנֹּם oder גֵּי בְנֵי הִנֹּם („Hinnom" d. i. Thal der Söhne Hinnoms; H. wohl der Name des ursprünglichen Besitzers) war eigentlich ein anmutiges Thal südöstlich in der Nähe von Jerusalem, hatte aber zur Zeit der abgöttischen Könige Judas zur Stätte gedient, wo diese und ihnen folgend das Volk dem Moloch ihre Kinder durchs Feuer opferten. Der Abscheu der Juden nach dem babylonischen Exil gegen allen und besonders diesen Götzendienst veranlaßte es, daß man später dort den Unflat und Kot aus der großen Stadt ablagerte. So wurde aus dem anmutigen Thal ein Ort des Abscheues und Ekels (auch תֹּפֶת wohl aus gleichem Grunde genannt) und ein passendes Bild der Hölle.

schreibende Bezeichnungen für die Hölle sind biblisch noch folgende: „die Finsternis, äußere Finsternis (tenebrae, t. exteriores, τὸ σκότος, σκ. ἐξώτερον, nicht zu übersetzen „äußerste", sondern „äußere" Finsternis, d. i. Finsternis draußen, als Ort der Verstoßung von Gott und dem Himmel, Ort, wo Heulen und Zähneknirschen sein wird), Matth. 8, 11 f. u. v. a. Parallst.; ferner „Feuer und Gehenna des Feuers", Matth. 5, 22; „ewiges Feuer", Matth. 25, 41; „Kamin des Feuers", ebendas. 13, 42 u. 50; „unauslöschliches Feuer", Mark. 9, 42 ff.; „der Abgrund" (abyssus, wo der Drache, die alte Schlange, aufbewahrt wird), Apok. 20, 1 ff.; endlich sehr häufig der „Tod", der zweite oder ewige Tod, z. B. Joh. 5, 24 (Tod), Apok. 2, 11 (zweiter Tod). Weitere Umschreibungen dieses Zustandes sind: „das Verderben" (perditio, ἀπώλεια), Phil. 3, 19; der „Untergang" (interitus, ὄλεθρος), 2. Thessal. 1, 9; die „Verwesung" (corruptio, φθορά), Gal. 6, 8 u. dgl. m.

Schon ein flüchtiger Überblick der genannten Bezeichnungen muß jeden Bibelgläubigen davon überzeugen, daß der Zustand der von Gott Verworfenen als ein Stand erschrecklicher Qualen und unsäglicher Schmerzen beschrieben wird. Was jedoch die Hölle erst wahrhaft zur Hölle macht, das ist die zeitliche Endlosigkeit oder die Ewigkeit ihrer Strafen. Auch ist diese in der ganzen Materie das einzige Lehrstück, welchem, wie wir später zeigen werden, die volle kirchlich dogmatische Sanktion zur Seite steht; die übrigen Lehrbestimmungen, obgleich von verschiedener dogmatischer Währung, sind doch sämtlich nicht stricte de fide. — Wir schicken uns nun zur Behandlung dieser Wahrheit an, welche eine der bedeutsamsten und praktisch wichtigsten unserer Eschatologie ist. Die Ewigkeit der Höllenstrafen hat unleugbar etwas Schreckliches und Grauenhaftes. Wer kein gutes Gewissen hat, schaudert zusammen beim Gedanken an diese Lehre, und selbst wer sich redlichen Strebens bewußt ist, wird nicht selten beim Nachdenken an solch' eine ernste Wahrheit von Schrecken übermannt. Aber was frommt diese Scheu? Menschlicher Unglaube und menschliche Vergeßlichkeit beseitigen die Hölle nicht, und selbst der Ungläubige sollte bedenken, daß, **wenn** diese Lehre begründet sein sollte, es nichts hilft, dem Gedanken an dieselbe auszuweichen. Für den Gläubigen aber ist es besser, die unselige Ewigkeit jetzt in der Zeit ernstlich ins Auge zu fassen, um ihr fürs andere Leben zu entgehen,

als dem Gedanken an sie ängstlich auszuweichen, nach dem bekannten Spruche: Descendamus in infernum viventes, ne descendamus in eum morientes; und so hoffe ich, daß die anzustellende Behandlung der ewigen Höllenstrafe, wenngleich vor Gläubigen vorgenommen, indem sie geeignet ist, den Glauben zu beleben, selbst des ascetischen Moments nicht entraten wird. Je lebendiger der Glaube jetzt, desto minder die Gefahr, einst der Hölle zu verfallen. Die Wichtigkeit der Sache macht eine etwas umständlichere Behandlung nötig.

2. Die Strafe der Hölle ist eine ewige. — Es giebt wohl kaum einen Glaubenspunkt, welcher aus der hl. Schrift sich bündiger und sicherer beweisen ließe, als der in Behandlung stehende. Dennoch hat nicht nur der entschiedene Unglaube, sondern selbst eine sein wollende Bibelgläubigkeit unser großes Dogma zu beanstanden unternommen, ich zweifele nicht, vielfach im Interesse der Furcht und des bösen Gewissens. Sehen wir zu. Fast überall flechtet die hl. Schrift, wo sie über das Los der Gottlosen im andern Leben handelt, das Merkmal der Ewigkeit ein, bald in direkter Aussage, bald in der Leugnung des Gegenteils, des Aufhörens der Strafe nämlich; auch sind alle Hagiographen beider TT. in solcher Beschreibung durchaus einig. Die Prophetie möge uns Daniel vertreten, Dan. 12, 2: „Viele von denen, welche im Staube der Erde schlafen, werden erwachen, die einen zum ewigen Leben (לְחַיֵּי עוֹלָם), die andern zur Schmach, um solche immerdar zu schauen“ (Vulg. ut videant semper; besser und schärfer der Urtext: לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם „zur ewigen Schmach und Verabscheuung“). Wir fügen aus dem Propheten Isaias eine Stelle bei, weniger zum Beweise (weil sie im nächsten, unvollkommenen Sinne auf die in den jüdischen Kriegen Gefallenen bezogen werden kann, und erst im vollkommenen prägnanten Sinne auf das andere Leben geht), als weil sie im N. T. zur Bezeichnung der Höllenstrafe verwendet wird, Jes. 66, 24: „Und sie werden herausgehen (die in Jerusalem, verstehe das himmlische, Aufgenommenen) und werden erblicken die Leichen der Männer, welche an mir gefrevelt haben: ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen.“ Kommen wir zum N. T. Gleich an der Schwelle desselben begegnet uns Johannes der Täufer, in welchem die Prophetie des A. T. ihr Ende erreicht: er weiß es nicht anders, Matth. 3, 12: „Seinen Weizen sammelt er in die Scheuer, die Spreu aber verbrennt er in unaus-

löschlichem Feuer." Der Heiland selbst sagt u. a. Mark. 9, 42 f.: „Besser ist es, verstümmelt ins Leben einzugehen, als mit zwei Händen zu kommen in die Gehenna, ins unauslöschliche Feuer, wo ihr Wurm nicht stirbt und das Feuer nicht erlischt"; und bei der Beschreibung des letzten Gerichtes, Matth. 25, 41: „Gehet von mir, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist." Wollen wir apostolische Äußerungen, so nehmen wir, abgesehen von Joh. 3, 36 (Worte des Evangelisten oder des Täufers): „(der Ungläubige) wird nicht sehen das Leben, sondern der Zorn Gottes ruhet bleibend auf ihm", 2. Thessal. 1, 8—9: „(die Gottlosen werden bei der Wiederkunft Christi zum Gerichte) ewige Strafen im Untergang erdulden (poenas dabunt in interitu aeternas, griech. *δίκην τίσουσιν ὄλεθρον αἰώνιον*, d. i. werden zur Strafe erleiden ewigen Untergang) fern vom Antlitze des Herrn und der Glorie seiner Kraft." Dazu kommen noch die Aussagen der hl. Schrift, nach denen das Los der Menschen jenseits ein für immer entschiedenes (Pred. 11, 3), und dort für Buße und Sündenvergebung keine Stätte mehr sein wird (Mark. 3, 29, vgl. Matth. 12, 32). Daß aber eine Ewigkeit im wahren Sinne des Wortes (d. h. eine solche, wie sie beim Geschöpfe überhaupt möglich ist, eine endlose Dauer) zu verstehen sei, leuchtet darum ein, weil der Stellen so viele sind; weil im Zusammenhange auch nichts die Kraft der Ausdrücke abschwächt; weil das Merkmal der Ewigkeit so mannigfach, positiv und negativ, direkt und indirekt, aber immer gleich bestimmt ausgedrückt wird; weil die ewige Strafe dem jenseitigen Lohne gegenübertritt, bei welch' letzterem doch niemand Anstand nimmt; endlich weil die hl. Schrift (s. Matth. 26, 24: „besser wäre es für ihn, wenn ein solcher Mensch nicht geboren wäre") das Los des Bösewichts jenseits so trost- und hoffnungslos schildert, wie nur bei einer unseligen Ewigkeit gedenkbar ist. Auf diese letzte Bemerkung lege ich das meiste Gewicht.

Hören wir nun auch die Einwendungen, welche die Gegner der ewigen Höllenstrafe, soweit sie noch bibelgläubig zu sein vorgeben, gegen das vorgetragene Argument gemacht haben. Man sagt zunächst, der Ausdruck „ewig", *αἰώνιος*, aeternus u. dgl. bezeichne in der Schrift oft nichts anderes, als eine lange Dauer. Dem Volke Israel wird das gelobte Land zum „ewigen Besitz" verheißen und dem David

zugesagt, daß sein Thron soll „auf ewig" gefestet sein, u. dgl. m. Niemand finde darin eine schlechthin endlose Dauer. Freilich, wo der Kontext die Ausdrücke modifiziert, wo diese auf Verhältnisse bezogen werden, welche ihrer Natur nach nur zeitlich sein können, wo sie etwa promissorisch und dabei gar noch bedingt sind, da gilt nach dem Sprachgebrauche aller Zeiten und Völker die „Ewigkeit" nur in abgeschwächtem Sinne. Aber man weise in den beigebrachten Stellen irgend einen solchen Milderungsgrund nach.

Ein weiterer Versuch, an der Ewigkeit der Höllenstrafe biblisch vorbeizukommen, hängt sich an die in der hl. Schrift für die Trennung von Gott und Verstoßung aus dem Himmel, deren Ewigkeit zugegeben wird, gebrauchten Ausdrücke, wie „Untergang" ἀπώλεια, „Verderben" ὄλεθρος, „Tod" θάνατος, von denen man behauptet, daß sie recht wohl zuließen, an eine Vernichtung der Gottlosen, mithin nicht an eine positive Bestrafung derselben für immer zu denken. Aber auch solche Ausflucht muß abgeschnitten werden. Jene Ausdrücke werden offenbar in der hl. Schrift nur gebraucht, weil sie ihr als Symbol alles Übeln und Schrecklichen gelten, wie die daneben für den jenseitigen Zustand der Verworfenen verwendeten Formeln, als Feuer, Wurm, Heulen und Zähneknirschen, das Sein bei den Teufeln, klar genug machen. Die Schrift erläutert auch den mit jenen Ausdrücken beabsichtigten Sinn selbst, wenn sie z. B. Apok. 20, 14 sagt: „Tod und Hölle werden geschleudert in den Feuerpfuhl: das ist der zweite Tod"; ebendas. 21, 8: „ein Teil von ihnen wird sein im Pfuhle, der von Feuer und Schwefel brennt: das ist der zweite Tod"; und 2. Thessal. 1, 9: „sie leiden Strafe, (nämlich) ewigen Untergang (δίκην, ὄλεθρον αἰώνιον)".

Auf die fast alberne Bemerkung einiger, jene eine ewige Höllenstrafe in Aussicht stellenden Texte enthielten nur Drohungen, um die Sünder hienieden vom Bösen abzuschrecken, denen aber die Exekution fehlen werde, brauche ich wohl kaum einzugehen. Wie würde es sich mit Gottes Wahrhaftigkeit reimen, Drohungen auszusprechen, welche er nicht zu erfüllen gedächte, und wie mit seiner Heiligkeit, sich zu einem ob auch guten Zwecke unredlicher Mittel zu bedienen! Zwar enthält die Schrift göttliche Drohungen (z. B. die von Jonas in Gottes Auftrag über Ninive ausgesprochenen), welche nicht in Erfüllung gegangen sind: aber solche waren stets hypothetisch, und die

Bedingung trat nicht ein. Die in unserm Falle einzig gedenkbare Bedingung: „wenn der Gottlose sich hienieden nicht bekehrt“, räumen wir freilich ein, aber sie verschlägt ersichtlich nichts gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen.

Trotz der so klar bezeugten Ewigkeit der jenseitigen Bestrafung der Gottlosen hat man, nach älterem Vorgang allerdings, aber doch besonders in neuerer Zeit, aus andern Stellen der hl. Schrift einen Lehrsatz, welcher mit der Ewigkeit der Hölle unverträglich ist, eruieren wollen: den der sogenannten Apokatastase (restitutio in integrum), nach welchem doch alle Verworfenen, Menschen wie Engel, zu guter Letzt wieder in den uranfänglichen Zustand zurück versetzt, mit Gott versöhnt und vereinigt werden sollen. Man hat zwar von dieser *ἀποκατάστασις πάντων* viel Aufhebens gemacht, indes kann sie, da sie mit der so klar bezeugten Ewigkeit der Strafe in offenem Widerspruch sich befindet, schon a priori unmöglich biblisch sein: gleichwohl wollen wir der Erudition wegen dieses auch direkt nachweisen. Der Ausdruck „Apokatastase“ findet sich allerdings in Petri Tempelrede bei der Heilung des Lahmen Ap.-G. 3, 21: „Thut Buße zur Vergebung der Sünden, damit die Zeiten der Ruhe kommen, und Gott den sende, welcher euch gepredigt ist, Jesum Christum, den die Himmel behalten (*δέξασθαι*; suscipere ist nicht klar genug) müssen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung aller Dinge (*ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων*, usque in tempora restitutionis omnium), von denen der Herr gesprochen hat durch den Mund der Propheten vor alters.“ Daß nun aber hier von einer Apokatastase im vorgedachten Sinne nach dem Kontext nicht die Rede sein könne, leuchtet unmittelbar daraus ein, weil eine solche die Mahnung zur Buße hätte abschwächen, ja aufheben müssen. Die tempora restitutionis, bis wohin Christus im Himmel bleibt, bezeichnen offenbar nichts anderes, als die zweite Parusie Christi. Wenn der Apostel »omnium« beifügt, so bezieht das sich darauf, daß (s. 2. Petri 3, 13) bei der Wiederkunft Christi oder beim Weltende, nach Überwindung der Bösen und des Bösen, in der That „alles“, d. i. nicht bloß die Menschheit, sondern auch die sichtbare Schöpfung, „wiederhergestellt“, d. i. erneuert werden soll. Die Folgen der Sünde sind dann auf allen Gebieten aufgehoben, und die Erlösung ist durchgeführt; versteht sich an allen und allem Erlösbaren: diese Exception oder Restriktion wird weder

durch den Gedanken, noch durch den Wortlaut in Frage gestellt. Übrigens kann „ἀποκατάστασις“ auch ganz einfach (nach der Etymologie) mit „Erfüllung“ übertragen werden, nämlich Erfüllung alles dessen, was durch die Propheten voraus verkündigt ward. — Von größerer Bedeutung ist 1. Kor. 15, 26 ff., wo der Apostel äußert: „Der Tod, der letzte Feind, muß (von Christo) überwunden werden“, denn „alles hat er ihm unter die Füße gelegt“; darauf V. 28: „Wenn er (Gott der Vater) ihm aber alles unterworfen haben wird, dann wird auch der Sohn selbst ihm sich unterwerfen, damit Gott sei alles in allem (Deus omnia in omnibus, ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν).“ Wenn Gott zuletzt „alles in allem“ ist, wo bleibt dann Teufel und Hölle? Daß dieser Text gleichwohl nicht für eine wirkliche Aufnahme jeglicher Kreatur, auch der in der Bosheit verstockten, in Gott entscheide, ergiebt sich aus folgenden Reflexionen: 1. Nach dem Kontexte will der Apostel sagen: wenn einst nach der Auferstehung und der Abhaltung des Gerichtes die Geschichte der Welt zu Ende sein wird, dann wird der Gottmensch, dem alle Gewalt und das Gericht übergeben, nachdem er den letzten Akt seines Mittleramtes ausgeübt haben wird, dies sein ihm gleichsam interimistisch übertragenes Amt niederlegen, er wird in seiner menschlichen Natur an die Spitze seiner erlöseten Mitbrüder treten und mit ihnen Gott verherrlichen in Ewigkeit. Das θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν heißt also: „Gott der Vater wird wieder alles in allem sein“, indem er die Herrschaft des Weltalls so zu sagen wieder unmittelbar selbst übernimmt. Dies ist nur ein charakteristischer Zug der jenseitigen zur Unterscheidung von der gegenwärtigen Heilsökonomie, in welch' letzterer ja alles geschieht »per Dominum nostrum Jesum Christum«, und hat also mit jener häretischen Wiederherstellung aller Dinge in Gott nichts zu schaffen. 2. Daß der Apostel nicht eine schließliche Aufnahme Satans und der Gottlosen in Gott zu lehren beabsichtigen kann, zeigt auch der Inhalt jenes ganzen Abschnittes, in welchem ausschließlich von der glorreichen Auferstehung der Gerechten gehandelt und des künftigen Loses der Bösen gar nicht gedacht wird, als etwa am Schlusse V. 51 nach der Vulgata, wo wir aber den griechischen Text vorziehen, oben S. 16 f. 3. Die Apokatastase kann übrigens wirklich in einem orthodoxen Sinne genommen werden. Hiernach heißt: „Gott ist alles in allem“ nur: auch die Bosheit und die Bösen sind Gottes Alleinherrschaft unterworfen, indem auch

sie, seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit ein unfreiwilliges Zeugnis ablegend, gegen ihren Willen und ihre Absicht ein Dokument seiner Glorie bilden. — Durch diese beiden letzten Bemerkungen erklärt sich auch die ganz ähnliche Äußerung desselben Apostels Koloss. 1, 19 f.: „Es ward beliebt, daß in ihm (Christo) die ganze Fülle (Pleroma) der Gottheit wohnen sollte, und daß er durch ihn alles versöhne mit sich selbst, sowohl was auf der Erde, als was im Himmel ist, indem er Frieden stiftete durch das Blut seines Kreuzes." Die Erlösung gilt ja allerdings ihrer Bestimmung nach für alle und für alles, kommt der sichtbaren Schöpfung zu gut nach dem Gesetze der Notwendigkeit, den Menschen nach dem Gebrauch ihrer Freiheit; und darum sind alle Menschen erlösbare Menschen; daß aber alle erlöset werden müßten, folgt nicht. So versteht es die Schrift; sonst müßte sie sich über der Umfassung des Ausdruckes ganz anders erklären.

Noch sei eben bemerkt, daß man selbst die Bezeichnung der Hölle als des zweiten Todes in der Apok. a. a. O. herangezogen hat, um daraus gegen die Ewigkeit zu argumentieren. Wenn auf den ersten Tod, erklärt man, eine Auferstehung folge, so müsse gleichmäßig auch auf den zweiten eine endliche Wiederherstellung erfolgen. Aber mit welchem Rechte? Ja, weil Apok. 20, 5 eine „erste Auferstehung" genannt, somit auf eine andere hingewiesen werde. Allein jene bezieht sich wohl nur auf die jetzige Seligkeit der Gerechten als animae separatae ohne Teilnahme des Leibes; vom zweiten Tode aber sagt der Seher V. 10, daß die ihm Verfallenen dort „gequält werden Tag und Nacht in alle Ewigkeit".

3. Überlieferung und Kirche. — Unser Lehrsatz gehört zu jenen, welche infolge zeitiger Besprechung unter den Christen schon früh dogmatisiert worden sind: die origenistischen Händel haben die Kirche zur Entscheidung gedrängt. Daher können uns hier einige Zeugnisse aus den ersten Jahrhunderten genügen. In den Akten der Märtyrer lesen wir nicht selten, wie diese im Anblick der entsetzlichen Qualen, denen sie entgegensahen, durch die Betrachtung der endlosen Strafen der Hölle die zaghafte Natur überwanden. So im Martyrium des hl. Polykarp (Kap. 2)*: „Sich haltend an die Gnade Christi ver-

* *Προσέχοντες τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι τῶν κοσμικῶν κατεφρόνουν βασάνων, διὰ μιᾶς ὥρας αἰώνιον κόλασιν ἐξαγοραζόμενοι· καὶ τὸ πῦρ*

achteten sie die irdischen Qualen, indem sie in einer Stunde sich von der ewigen Strafe loskauften, und das Feuer ihrer grausamen Peiniger war ihnen kühl. Denn sie faßten es ins Auge, zu entgehen dem ewigen und nie erlöschenden Feuer" u. s. w. Und der Märtyrer selbst ruft seinen Tortoren zu (ebendas. Kap. 11)*: „Du drohest mit einem Feuer, welches nur eine Stunde brennt und bald erlischt; denn du kennst nicht das den Gottlosen aufbehaltene Feuer des künftigen Gerichtes und der ewigen Strafe." Vgl. d. hl. Ignatius a. d. Ephes. Kap. 16. An didaktischen Zeugnissen bringen wir aus den Schriften der Väter bei Irenäus (*adv. haer.* 4. 28): Quibus dixerit Dominus: ‚discedite a me' cet., isti erunt semper damnati; quibuscunque dixerit: ‚venite ad me' cet., hi semper percipiunt regnum et proficiunt. Ferner Minucius Felix (*Oct.* 35): Nec tormentis aut modus ullus aut terminus. Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit; sicut ignes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut ignes Aetnae montis et Vesuvii et ardentium ubique terrarum montium flagrant nec erogantur, ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur. — Seit dem 3. Jahrhundert ist unser Lehrsatz dergestalt auf der Höhe der Kirchengeschichte abgehandelt worden, daß einzelne Zeugnisse überflüssig werden. Origenes hat allerdings, so scheint es, die Ewigkeit der Höllenstrafe geleugnet**; er entschied sich für die Apokatastase im häretischen Sinne, welche eben deshalb auch die origenistische heißt. Seine unbescheidene Vorliebe für die platonische Philosophie, sein übermäßiger Spiritualismus, sein maßloses Allegorisieren in der hl. Schrift mögen ihn zum Irrtume gebracht haben. Indem er die Schöpfung aus nichts leugnete, indem er eine Präexistenz der menschlichen Seelen

ἦν αὐτοῖς ψυχρὸν τὸ τῶν ἀπηνῶν βασανιστῶν. Πρὸ ὀφθαλμῶν γὰρ εἶχον φυγεῖν τὸ αἰώνιον καὶ μηδέποτε σβεννύμενον πῦρ κτλ.

* *Πῦρ ἀπειλεῖς τὸ πρὸς ὥραν καιόμενον καὶ μετ' ὀλίγον σβεννύμενον· ἀγνοεῖς γὰρ τῆς μελλούσης κρίσεως καὶ αἰωνίου κολάσεως τοῖς ἀσεβέσι τηρούμενον πῦρ.*

** Den neuerlichen Versuch, Origenes in diesem und andern Stücken zu rechtfertigen, vom römischen Gelehrten Al. Vincenzi, haben wir nicht berücksichtigen können; wir glauben übrigens nicht, daß diese Rechtfertigung völlig gelungen sei, oder auch nur je gelingen könne.

vor ihrer jetzigen Daseinsweise lehrte, indem er bei der künftigen Auferstehung die Leiber maßlos ins Geistige sich verflüchtigen ließ, hatte er in der Richtung zum Pantheismus zu große Schritte gethan, um nicht auch die Ewigkeit der Höllenstrafe in Abrede zu stellen. Er lösete die Hölle in ein großes Purgatorium auf: nachdem endlich alles gesühnt worden sei, sollten die Bösen, Engel wie Menschen, ins zeitliche Leben zurückkehren, um ihre Prüfung von neuem zu beginnen. Ja, es scheint Origenes den Begriff einer in sich abgeschlossenen Ewigkeit preisgegeben und sich dieselbe im pantheistischen Verstande als einen endlosen Kreislauf gedacht zu haben, in welchem periodenweise die ganze Ordnung der Dinge immer wieder von neuem beginnt; da nach ihm auch die Seligen des Himmels, nachdem sie ihr Glück ausgenossen, wieder auf die Erde versetzt und den Schwankungen des irdischen Lebens überantwortet werden sollen.* Durch Origenes veranlaßt, haben auch manche sonst orthodoxe Lehrer sich in diesem Punkte zweideutig und irrtümlich ausgedrückt, wie es der hl. Hieronymus von sich selbst gesteht; doch können ihre Äußerungen meistenteils noch rechtgläubig erklärt werden. S. Petavius (*de Angelis* lib. 3. cap. 7. 8 ff.). Auf dem 5. allgem. Konzil (dem 2. von Konstantinopel i. J. 553) fanden die origenistischen Irrungen ihre schließliche Erledigung. Hier wurde betreffs unseres Lehrsatzes die Behauptung verurteilt (anath. 9 in *edicto Just. imper.*): „Wenn jemand sagt oder meint, daß die Bestrafung der Dämonen und gottlosen Menschen nur zeitlich sein, und in irgend einer Zeit ein Ende nehmen werde, oder daß eine Wiederherstellung der Dämonen und gottlosen Menschen sein werde, sei Anathema."** Vgl. das

---

* Beweisstellen für Origenes' Auffassung sieh u. a. in seinen Homilieen, wo (8. in Josue) nach Beschreibung des jüngsten Gerichtes hinsichtlich der Verworfenen beigefügt wird: donec omni animae, quibus ipse (Deus) novit, remediis consulat et omnis Israel salvus fiat; von der Sünde wider den hl. Geist (zu Matth. 12), welche weder hier noch dort erlassen wird, setzt er hinzu: Non tamen sequitur; nec in superventuris saeculis, i. e. post longissima temporum intervalla. Da auch anders lautende Stellen aus den Schriften des großen Mannes beigebracht werden, so wollen wir über seine Person nicht absprechen; seine erklärten Anhänger in der Folgezeit haben ihn doch so verstanden, wie im Text angegeben.

** *Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει πρόσκαιρον εἶναι τὴν τῶν δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων κόλασιν, καὶ τέλος κατά τινα χρόνον αὐτὴν ἕξειν,*

Athanasianische Symbolum: Quicunque vero mala (egerint, ibunt) in ignem aeternum. — Demgemäß war unter den Kirchlichen im Mittelalter keine abweichende Meinung mehr möglich. Und da nun auch die Reformatoren in ihren Bekenntnisschriften die Ewigkeit der Hölle nicht verabredeten, so hatte das Tridentinum keinen Anlaß, auf die Sache zurückzukommen; doch geschieht des Satzes gelegentlich oft genug Erwähnung, z. B. Sitz. 6. Kan. 25: s. q. d., justum in quolibet opere bono peccare atque ideo poenas aeternas mereri: a. s. Erst in neuerer Zeit, als rationalistischer oder pantheistischer Unglaube immer größere Verheerungen im akatholischen Christentume anrichtete, als sittlicher Laxismus und geistige Schwächlichkeit dem Ernst eines solchen Dogmas nicht mehr gewachsen waren: sagte man sich draußen mit größerm oder geringerm Rückhalt, bald offener, bald versteckter, fast allgemein von diesem Glauben los. Man bot nun auch alles auf, den unleidlichen Lehrsatz aus der hl. Schrift auszumerzen; mit welchem Erfolg, ist schon gezeigt.

4. Die Ewigkeit der Höllenstrafe vor dem Forum der Vernunft. — Die Gegner unseres Dogmas haben sich auf alle mögliche Weise bemüht, dasselbe als dem gesunden Menschenverstande, der gebildeten Vernunft, den Eigenschaften Gottes widersprechend und in sich selbst absurd darzustellen. Mag nun auch die sich selbst überlassene Vernunft die Ewigkeit jenseitiger Strafe nicht gerade genügend darthun können, jedenfalls kann sie, wenn sie ohne Vorurteil und Verblendung argumentiert, gegen dieselbe nichts Triftiges einwenden. Denn **zuerst** wird schon die Erwägung ihres Eindruckes nicht verfehlen, daß diese christliche Offenbarungswahrheit keineswegs ganz isoliert in der religiösen Überzeugung der Menschheit dasteht. Auch hier, wie so oft

---

ἤγουν ἀποκατάστασιν γενέσθαι δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων, ἀνάθεμα ἔστω. Vgl anath. 1: *Εἴ τις τὴν μυθώδη προΰπαρξιν τῶν ψυχῶν, καὶ τὴν ταύτῃ ἑπομένην ἀποκατάστασιν πρεσβεύει· ἀν. ἔ.* Ob diese Verdammung der origenistischen Irrtümer der 5. allgem. Synode, oder schon einer frühern Zeit angehört, ist nicht ganz gewiß. Unsere Anathematismen finden sich im Edikt des Kaisers Justinian nebst Begleitschreiben an den Patriarchen Mennas von Konstantinopel, und sind wohl sicher zuerst von der *σύνοδος ἐνδημοῦσα* daselbst i. J. 543 bestätigt worden. Da jedoch Nicephorus (K.-G. 17. 28) dieses Schriftstück der 5. allgem. Synode beilegt, so hat man vermutet, dieses Konzil möchte nochmals dasselbe adoptiert und konfirmiert haben, obgleich die Akten desselben darüber nichts enthalten. S. Hefeles Konz.-Gesch. 3. S. 766 f.

war es die Aufgabe des Christentums nur, verworrene Ideeen zu läutern, halbe Einsichten zu vervollständigen, trübe Ahnungen zur zweifellosen Gewißheit zu erheben. Die Vorstellungen der klassischen Völker über den Tartarus sind bekannt. Daß die Strafen desselben in der Meinung des Volkes für endlos galten, bezeugt u. a. Vergil, Äneis B. 6. V. 616 ff.* Von Plato haben wir einen auch bei Eusebius (praepar. evangel. 11, 38 u. 13, 6) angezogenen Ausspruch (Phaed. p. 113 E.), welcher lautet: „Solche jedoch, welche wegen der Größe ihrer Sünden unheilbar sind, sei es, daß sie viele und große Tempelraube oder viele ungerechte und gesetzwidrige Morde oder anderes dergleichen verübt haben, die ergreift das ihnen gebührende Geschick und wirft sie in den Tartaros, aus dem sie niemals herauskommen.“** Ähnliches berichtet auch die jüngere Edda (S. 4. Ausg. v. Rask). „Böse Menschen fahren hinab zur Hel, und hernach in Niflhel, das heißt in die neunte Welt.“*** Eine solche Übereinstimmung mit der christlichen Lehre ist gewiß bedeutsam, und mag bei den heidnischen Völkern als Rest der Uroffenbarung angesehen werden. Freilich hat die Philosophie, die ältere wie die neuere, die Ewigkeit der Hölle teils angezweifelt, teils geleugnet; aber wäre denn ein solcher Abfall von der erkannten Wahrheit bei der Verderbtheit des Menschen, welche sich einer so ernsten Lehre gern auch durch Scheingründe sophistisch zu entziehen sucht, so schwer zu begreifen? —

Zweitens allgemeine Vernunftgründe für die Ewigkeit jenseitiger Strafe. — Die Freiheit des menschlichen Willens, welche hienieden Freiheit der Wahl auch zwischen Gut und Böse ist, wird im Momente des Todes in der einen oder andern Richtung also befestigt und

---

* Saxum ingens volvunt alii, radiisque rotarum
Districti pendent, sedet aeternumque sedebit
Infelix Theseus.

** *Οἳ δ' ἂν δόξωσιν ἀνιάτως ἔχειν διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἁμαρτημάτων, ἢ ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας ἢ φόνους ἀδίκους καὶ παρανόμους πολλοὺς ἐξειργασμένοι ἢ ἄλλα ὅσα τοιαῦτα τυγχάνει ὄντα, τούτους δὲ ἡ προσήκουσα μοῖρα ῥίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔ ποτε ἐκβαίνουσι.*

*** *En vándir menn fara til Heliar oc thathan í Niflhel, that er nidhr í en níunda heim.* Es scheint jedoch, daß in der vorchristlichen Mythologie der Germanen in der erneuerten Welt kein Strafort mehr gedacht ward. S. Deutsche Myth. v. Simrock S. 156 f.

stabil gemacht, daß dieselbe wie bei den Gerechten nicht mehr abfällig, so bei den Verworfenen nicht mehr erhebungsfähig ist: der Wille der letztern ist in der Bosheit und Abkehr von Gott also verstockt, daß sie das Gute hassen und das Böse lieben mit Notwendigkeit, und darum mit teuflischem Ingrimm und mit teuflischer Lust. Vgl. Engel-Lehre S. 104 ff. Wenn daher der Moment des Todes die sittliche Willensrichtung ein- für allemal determiniert, so muß er auch maßgebend sein für die Ewigkeit. Mit der sittlichen Zuständlichkeit, in welcher der Tod den Menschen überrascht, geht er in eine Daseinsform ein, deren Signatur die Stetigkeit und das Gegenteil des Wechsels ist. Tritt er also in schwerer Sünde ins Jenseits hinüber, so wird ihm diese schwere Sündhaftigkeit und somit Strafbarkeit durch den Tod so zu sagen unauslöschlich eingeprägt und wird ihm zur andern Natur. Lebt er nun in alle Ewigkeit fort, so muß er auch als strafbar ewig fortexistieren. Das will auch die hl. Schrift, wenn sie beteuert, es gebe eine Zeit der Arbeit und eine Zeit des Lohnes, der Aussaat und der Ernte: ist jene unbenutzt verstrichen, so ist ihr Verlust unwiederbringlich. Es war nicht ohne guten Sinn, wenn manche Scholastiker behaupteten, daß die Insassen der Hölle jeden Augenblick ihres Dortseins für und für tödlich sündigen; natürlich nicht als ob sie durch immer neue Sündenakte noch fort und fort ihre Schuld anhäufen, sondern weil ihre sündhafte Zuständlichkeit beim Eintritt in die andere Welt gleichsam zu einem ewigen Aktus geworden ist, welcher ihnen das Brandmal der Verwerfung unaustilgbar einätzt. — Zu demselben Ergebnis führt eine andere Betrachtung verwandter Art. Der durch den Tod fest und stetig gewordene Zustand der Sünde kann jenseits nicht wieder aufgelöset und gleichsam in Fluß gebracht werden. Denn welche Kraft sollte das vermögen? Die unbesiegbare Kraft der Gnade? Es sei so. Nun ist zwar Gott begriffsmäßig frei in der Erteilung seiner Gnade, er hat sie indes dem Menschen nur für das Stadium des Viators zugesichert, ja hat geradezu erklärt, daß es eine Nacht geben werde, wo niemand mehr wirken kann, wo somit der Einfluß der Gnade aufhört. Also ist Gott weder an sich gehalten, noch kraft seiner Zusage veranlaßt, dem Menschen jenseits noch Gnade zukommen zu lassen. Ja, man darf gewissermaßen wohl sagen, Gott kann dort nicht einmal mehr Gnade spenden. Das Maß der jedem bestimmten Gnade ist ja nicht unerschöpflich, muß also für ihn irgendwo ein Ziel

und Ende haben. So viel Gnade Gott einem jeden nach seinem in höchster Weisheit entworfenen Heilsplane zukommen lassen kann, hat er ihm gewiß während seines Erdenlebens verliehen. Wenn ihn nun der Tod in der Sünde überraschte, so ist es lediglich seine eigene Schuld: Gott kann ferner nichts für ihn thun. Darum ist in der Hölle keine Reue, Buße und Besserung mehr möglich. Der Schmerz der Verdammten ist die Pein der Verzweiflung, ihr Leidwesen nur Ingrimm und Wut gegen alles Gute. — Endlich würde auch das Leben hienieden mit all' seinen Mühen und Strebungen, all' seinem Ringen und Kämpfen durchaus zur Bedeutungslosigkeit zusammenschrumpfen, wenn es nicht eine Ewigkeit seliger oder unseliger Art in seinem Schoße bärge. Soll es am Ende doch gleichgültig sein, ob man der Tugend die größten Opfer gebracht oder dem Genuß des Lasters sich hingegeben hat, dann wären Anforderungen gewisser Art, welche das Gewissen an uns stellt, unerschwinglich; und wer angesichts der Ewigkeit jemals solchen Anforderungen genügte, wer z. B. eine reizende Versuchung durch den Ausblick in die Ewigkeit hochherzig überwand, der verkostet gewissermaßen einen ahnenden Vorgeschmack der Ewigkeit.

Drittens die Ewigkeit der Höllenstrafen gegenüber den göttlichen Attributen. — Man hat die Hölle in Widerspruch finden wollen mit den Attributen Gottes und nennt unter diesen die Güte oder Barmherzigkeit, die Weisheit und selbst die Gerechtigkeit. Anlangend die Güte Gottes, so will ich meine Leser nicht behelligen mit den salbungsvollen Ergüssen liebeseliger Prediger, welche da meinen, der allgütige Gott und liebevolle Vater dürfe doch seine schwachen irrenden Kinder nicht auf immer von sich verstoßen; so grausam und hart sei der Allbarmherzige nicht. Das alles ist nur fades Gerede. Freilich ist Gott die Liebe selbst. Aber seine Güte gegen seine vernünftig-freien Geschöpfe, welche nicht nach Art einer kränklich-sentimentalen, pathologischen Empfindung, wie sie bei Menschen vorkommt, vorzustellen ist, hat ihren notwendigen Rückhalt an Gottes Heiligkeit. Als der Allheilige haßt Gott notwendig das Böse, und da er sich selbst verleugnen weder kann noch will, so muß er als der gerechte Handhaber der durch die Sünde gestörten sittlichen Weltordnung das Böse auch bestrafen. Die Gerechtigkeit Gottes ist keineswegs, wie anderswo zu beweisen, eine bloß durch Weisheit temperierte Güte;

dann wären die von ihr verhängten Strafen nur medizinell und die Hölle fiele aus; es giebt vielmehr eine göttliche Strafgerechtigkeit in vindictam, eine solche, welche, von der Heiligkeit geregelt, das Böse bestraft, bloß aus dem Grunde, weil es böse, Empörung gegen Gottes Majestät und Unbotmäßigkeit gegen seinen heiligen Willen ist. Die durch solche Empörung angerichtete Unordnung soll ausgemerzt und die Ordnung hergestellt werden, was aber ohne Schmerz nicht wohl möglich ist. Wenn hienieden alle Akte der göttlichen Gerechtigkeit zugleich als Akte der Liebe sich erweisen, so geschieht dies, weil in stadio viatoris Gottes Gerechtigkeit durch die Rücksicht auf die in freier Mitwirkung immer noch anzueignende Genugthuung Christi gebunden ist. Einmal aber muß der letzte Termin zur Abrechnung kommen. Ist bis dahin die Gnade Christi verscherzt, so sucht die Gerechtigkeit das Ihre und verdammt den ewig Strafbaren auch zur ewigen Strafe. Vgl. dogm. Theol. I. S. 248 ff. — Was ferner die Weisheit anbelangt, so wird erinnert, Gott habe allen Menschen die Bestimmung zur Seligkeit gegeben. Da es nun der Macht Gottes nicht an Mitteln gebrechen könne, diese seine gütige Absicht an allen zu erreichen, so müßten, weil ja Gott sonst sein Ziel verfehle, auch alle endlich selig werden. An den ewig Unseligen würde ja seine Absicht scheitern. Auch auf diese Einrede wird anderswo in der Dogmatik weitläufiger geantwortet. S. Schöpf.-L. 3. Hptst. S. 102 u. a. O. Hier sei nur bemerkt, daß der letzte und höchste Endzweck der Schöpfung und aller sonstigen Thätigkeit Gottes nach außen keineswegs die Seligkeit der Geschöpfe, vielmehr die äußere Ehre Gottes selbst ist; und daß, wenn die Beseligung der Geschöpfe immerhin als (untergeordnetes) Ziel der göttlichen Thätigkeit betrachtet werden kann, dies doch bei den vernünftig-freien Geschöpfen ein hypothetisches, durch den Freiheitsgebrauch der letztern bedingtes und darum keineswegs notwendig zu erreichendes ist. Jenen höchsten und notwendigen Endzweck erreicht aber Gott auch an den Verdammten in der Hölle, denn, indem sie seine Gerechtigkeit bekunden, liefern auch sie einen Beitrag zur äußern Ehre Gottes. — Gar mit der Gerechtigkeit selbst hat man eine ewige Strafe in Kollision bringen wollen: endlose Strafen stehen, behauptet man, nicht in rechtem Verhältnis zur Sündenthat, welche in einem Momente vollzogen werde, oder doch jedenfalls nur zeitlicher Währung sei. Wir durchschauen nun freilich nicht vollkommen das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit. Wollen wir denn etwa auch sagen,

daß die immerhin zeitliche Tugend nicht in rechtem Verhältnisse zum ewigen Lohne stehe? Übrigens durchschauen wir auch die ganze Bosheit der Sünde, „das Geheimnis der Ungerechtigkeit“ (2. Thess. 2, 7), nicht; aber ein gewisser Charakter der Unendlichkeit steht allerdings der Sünde zur Seite. Nicht zwar in der Objektivität der Sündenthat, auch nicht in der Subjektivität des Thäters liegt ihr unendlicher Charakter, wohl aber in ihrem terminus ad quem, in der Beleidigung des unendlichen Gottes, in genere offensae, wie die Alten sagten. Darum importiert die schwere Sünde eine unendliche Schuld, weil sie das rechte Verhältnis zwischen dem unendlichen Gott und dem endlichen Geschöpfe umzukehren, Gott zu entgotten, und das Geschöpf zu apotheosieren unternimmt. Ist die Sünde allerdings nur in dieser einen Beziehung unendlicher Währung, so ist es ja auch die Höllenstrafe nur in der Unendlichkeit der Zeit, denn extensiv und intensiv behaupten auch wir von der Höllenstrafe keine Unendlichkeit. Vgl. Erl.-L. II. S. 70 ff. Daß übrigens Verschuldung und Strafe nach den Forderungen der Gerechtigkeit rücksichtlich der Zeitdauer sich nicht zu entsprechen brauchen, lehrt, wie schon der hl. Augustin und der hl. Thomas v. Aquin ausführen, ein Blick auf die menschliche Gerechtigkeitspflege. Beschuldigt man diese der Ungerechtigkeit, weil sie manche Verbrechen, welche in kürzester Zeitfrist vollzogen werden, mit langwieriger Einkerkerung bestraft? Und wenn auf den freiwilligen Totschlag die Hinrichtung steht, so ist diese ja eine ewige Strafe in dem Sinne, wie eine solche in den Formen dieser Zeitlichkeit allein möglich ist. Und doch ist alle menschliche Gerechtigkeit nur ein schwaches Bild der göttlichen Strafgerechtigkeit.

5. Ascetisches Moment. — So steht denn unerschütterlich fest die Lehre des Christentums: *ex inferno nulla redemptio.* Wer kennt nicht auch die Aufschrift des Eingangsthors zur Hölle in Dantes großer Dichtung, welche mit den zerschmetternden Worten schließt: »lasciate ogni speranza, voi ch'entrate«? Hoffnungslose Ewigkeit, wer mag den Gedanken erschöpfen? Kein Schmerz oder Unglück kann hienieden den Menschen treffen, ohne daß mindestens die Zeit den einen oder das andere lindere, *χρόνος γὰρ εὐμαρὴς θεός;* und auch im äußersten Falle bleibt wenigstens die Hoffnung, welche auch das Furchtbarste erträglich macht. Dort in der Hölle zeigt die Zeitenuhr stets die gleiche Stunde, und ihr Pendel schwingt in stetem

Einerlei: „immer und nimmer.“ Solche Erwägung der unseligen Ewigkeit schließt ein wichtiges sittliches Moment ein; sie ist wie die mächtigste Stütze der Tugend, so der unerschütterliche Fels, an welchem auch die furchtbarsten Wogen und Brandungen der Versuchung abprallen. Aber die Beherzigung dieser furchtbaren Ewigkeit ist auch unter Umständen das einzig genügende Bollwerk gegen dieselbe. Die Tugend soll freilich nicht bloß aus Furcht vor der Hölle geübt werden (der timor serviliter servilis rechtfertigt bekanntlich den Menschen nicht); aber eben so wahr ist, daß die heilsame Furcht vor den Höllenstrafen durchweg, vielleicht nur wenige Fälle ausgenommen, den Anfang der Bekehrung und Heilswirkung bildet. Die Reizungen des Lasters sind namentlich bei verkommenen Menschen häufig so mächtig und die Versuchungen so gewaltig, daß auch die schrecklichsten Strafen der Sünde, falls diese nicht ewig sind, zu ihrer Besiegung kein genügendes Gegengewicht in die Wagschale legen würden; weshalb in manchen Fällen einzig die furchtbare Ewigkeit mit ihrem kalt überrieselnden Schauer den heftigen Brand der Begierlichkeit zu dämpfen imstande ist. Das ist so anerkannt, daß protestantischerseits der gutgemeinte Rat erteilt worden ist, man möge doch, wenn die Apokatastase ein biblisches Dogma sei (was sie aber nicht ist), ein solches Ergebnis der freien Forschung dem Volke vorenthalten (als ob das möglich wäre), damit demselben nicht der letzte Notanker der Sittlichkeit entzogen werde. Selbst große Heilige haben uns versichert, nicht nur daß sie ihre Bekehrung der Betrachtung der furchtbaren Ewigkeit zu danken hätten (dies ist eine tägliche Erfahrung), sondern auch, daß auch später noch die Beherzigung derselben ihnen äußerst heilsam, ja das einzige verläßliche Mittel zur Überwindung mancher Versuchungen gewesen sei. Nutzen wir ihre Erfahrung. Homo Dei creatura, aeternitatem cogita; illa quanta sit, si scires, praeter eam nil sentires, nec humana sic ambires vana transitoria. Wenn nun aber unter gläubigen Christen und Katholiken dennoch die Sünde so gewaltig wuchert, was ist der Grund? Darauf wüßte ich nur mit dem Propheten (Jerem. 12, 11) zu antworten: desolatione desolata est omnis terra, quia nullus est, qui recogitet corde.

b) Nähere Detailbestimmungen über die Natur der Höllenstrafe.

§ 6.

1. Die *poena damni.* — Die Ewigkeit der Hölle ist allein dogma fidei im strengen Sinn; über andere Lehrbestimmungen, welche wir hier in Untersuchung zu nehmen haben, besteht keine kirchliche Entscheidung. Dies gilt zunächst, was die Art der Strafe anbetrifft, von der berühmten Unterscheidung zwischen poena damni und poena sensus. Strafen des Verlustes sind privative Strafen, bestehend in dem Abgang zuständiger Güter, also hier der Anschauung Gottes mit allem, was sich anschließt, d. h. in dem Abgang der Himmelsfreuden; Strafen des Sinnes sind darüber hinaus verhängte positive Strafen, welche die Empfindung affizieren, wobei jedoch nicht allein an die Sinne des Körpers, sondern zugleich mit an das Sensorium der geistigen Seele zu denken ist. An sich ist diese Unterscheidung bei den Höllenstrafen in der Natur der Sache und den Andeutungen der hl. Schrift begründet; hier jedoch (wenn wir von der Hölle als *limbus infantium* absehen, in welchen jene gelangen, welche in der bloßen Erbsünde sterben, bei denen die bloße poena damni wohl nicht einmal eine wahre Schmerzempfindung veranlaßt; vgl. Sakr.-Lehre 4. Aufl. I. 231 f.) wohl unwesentlich, indem offenbar gerade der Verlust den Verdammten zur intensivsten Schmerzempfindung werden muß. Man verstehe also hier unter den Strafen des Sinnes jene positiven Strafen, welche zur Verstoßung von Gott noch hinzukommen. Man kann beide Strafarten mit der Sünde so korrespondieren lassen, daß die poena damni demjenigen entspricht, was in der Sündenthat Abkehr von Gott, und die poena sensus demjenigen, was in derselben ungeordnete Hinkehr zu den Geschöpfen ist. Möglich ist auch, daß die durchaus fest zu haltende Unterscheidung der Grade der Höllenstrafe allein oder doch vorzüglich durch den Unterschied in der poena sensus bedingt werde; wenigstens läßt sich dies am leichtesten fassen. — Die poena damni besteht also in der Trennung von Gott und dem Himmel. Die hl. Schrift bezeichnet dies Damnum als eine Ausschließung und Verstoßung von Gott („weichet von mir, ihr Verfluchten", Matth. 25), als ein Geworfenwerden aus dem Reiche Gottes in die „äußere" Finsternis (ebendas. 8, 12), als eine unübersteigliche Sonderung vom Himmel (Luk. 16). Übrigens ist diese

Trennung von Gott bei den Verdammten nicht so vorzustellen, als ob sie von Gott gar nichts wüßten; vielmehr erkennen die Verstoßenen dennoch Gott, ja sie schauen ihn, nur daß bei ihnen diese Anschauung keine „selige“ ist, indem ihnen der furchtbare Zorn des Richters aus dem Angesichte Gottes entgegenstrahlt, in dessen Anblick sie ausrufen: „Ihr Berge fallet über uns, und ihr Hügel bedecket uns“ (Luk. 23, 30). Wird so die Anschauung Gottes bei den Verworfenen statt zum Quell unaussprechlicher Seligkeit zur Ursache der beschämendsten Schande, so schlägt selbstverständlich die Liebe der Seligen bei ihnen in den Haß Gottes um. Sie müssen Gott hassen. Und doch hat der Mensch ein unaustilgbares Bedürfnis zur Liebe; das gänzliche Verzichtenmüssen auf die Liebe Gottes kann im Menschen nur einen furchtbar öden, klaffenden Abgrund, der jenseits durch nichts auszufüllen ist, eröffnen. Hienieden ist die Lage eine andere. Freilich wahre Seligkeit kann auch hier nur in der Liebe Gottes gefunden werden; aber der Mensch kann doch hienieden im Lande der Täuschungen anstatt Gottes ein Scheingut lieben, wie z. B. der Geizige sein Geld liebt, und sich also ein Luftschloß des Glückes erbauen. Jenseits, wo alle Täuschung schwindet, kann außer Gott auch nichts anderes mehr geliebt werden; lauter Haß muß das Innere des Verworfenen zernagen. Haß gegen Gott, Haß gegen sich selbst und endlich auch Haß gegen die Mitgenossen der Verdammung ist sein Anteil; während hienieden selbst bei einer Räuberbande immer noch ein Reiz in der Genossenschaft Gleichgesinnter liegen kann. Glücklicher Weise können wir uns einen solchen Zustand des Menschen, in welchem jeder Funke von Liebe getilgt ist, nicht vorstellen, kaum ahnen. Es wäre schon auf Erden eine Hölle, wenn der Mensch auch gar nichts mehr, sei es ein wahres Gut oder ein Scheingut, sollte lieben dürfen. — Zu diesem Hasse nach allen Beziehungen füge man als zweites Moment in der poena damni noch die Q u a l d e s G e w i s s e n s. Die Verworfenen erkennen, und müssen zugleich anerkennen, daß Gottes Gericht über sie ein gerechtes war, sie bestätigen es selbst, sie appellieren nicht, sie flehen nicht um Gnade, sie können eine Abänderung desselben nicht einmal mehr wünschen. Hierzu kommt nun noch das Bewußtsein, daß sie lediglich durch eigene Schuld das Gericht sich zugezogen, indem sie nicht nur Gottes Gerechtigkeit, sondern selbst seiner Gnädigkeit gegen sie, der sie auf Erden retten wollte, in ihrem Hasse das Zeugnis

geben müssen; und kommt ferner der Rückblick auf das vergangene Leben, in welchem sie verhältnismäßig so leicht ihr Heil hätten wirken können: das alles muß ihnen zu einem nagenden Wurme werden, der sie beständig gegen sich selbst aufstachelt. Diese Gewissensqual wird aber niemals zur Reue, sondern ist pure Verzweiflung. — Endlich ist nach den Andeutungen der hl. Schrift wahrscheinlich, daß die Verworfenen um die Seligkeit der Vollendeten wissen, also einsehen, ein wie hohes Gut sie um die feile Lust eines Augenblickes willen verscherzt haben. Der hieraus entstehende Schmerz ist übrigens keine Sehnsucht, denn in der Sehnsucht liegt immer schon ein Tropfen von Balsam; ist vielmehr bloße nackte Qual. Man sieht schon, der Zustand der Verdammten geht über alle Fassung hinaus. Und wenn wir nun bedenken, daß alles dies ewig dauern und ewig frisch sein wird, daß keine Zeit die Qual lindert, keine Gewohnheit gegen sie abstumpft, keine Duldwilligkeit sie erträglich macht, so wird man begreifen, daß die Strafe des Verlustes vollkommen ausreicht, die Hölle zur Hölle zu machen; und in dieser gipfelt auch ohne Frage das Wesen der Verdammung.

2. Das Feuer in der Hölle. — Daß die Hölle in der poena damni kulminiere, haben alle Väter und Theologen anerkannt, so sehr sie daneben auch positive Strafen urgieren mögen. Eine dogmatische Entscheidung der Kirche liegt streng genommen über die Realität solcher Strafen nicht vor, wenngleich es allzu kühn sein würde, sie in Abrede zu stellen. Welche sind aber nun diese Strafen des Sinnes? Zuerst kommt das Feuer in Betracht. Das Feuer in der Hölle dürfen wir nicht leugnen, weil darüber die hl. Schrift zu unzweideutig klar spricht. Aber ist es ein geistiges oder körperliches Feuer? Ein geistiges Feuer entzieht sich unserer Vorstellung gänzlich, ja möchte ein absurdum sein, wenn wir anders den Ausdruck nicht in bildlichem Sinne vom Brande des Gewissens, vom Glühen und Verzehrtwerden in Haß und Ingrimm verstehen, und also auf die poena damni zurückkommen wollen. Die kirchliche Dogmatik läßt dies nun zwar zu, wie denn wirklich einige Lehrer, z. B. Origenes, im Feuer nur das Symbol des höchsten Leidens haben finden wollen. Indes für eine solche bildliche Auffassung des Feuers hebt doch wohl die hl. Schrift die Wirklichkeit desselben in der Hölle zu sehr hervor: „Feuer der Gehenna, Feuer- und Glutofen, unauslöschliches Feuer,

Feuerpfuhl, der mit Schwefel brennet“ a. a. O. Erwäge ich nun ferner, daß, wie später in der Lehre vom Fegefeuer zu zeigen (§§ 7 u. 8; vgl. einstweilen 1. Kor. 3, 13 ff.), nach der Anschauung derselben hl. Schrift das Feuer (neben dem Wasser, aber in höherm Grade) als Werkzeug Gottes nicht nur zur Reinigung, sondern auch zur Züchtigung (ignis vindicativus) gilt; und ferner, daß die Mehrzahl der Väter sich entschieden für wirkliches Feuer in der Hölle ausspricht; und endlich, daß sich auch das kirchliche Bewußtsein in allen nur nicht gerade dogmatischen Weisen seiner Äußerung ganz bestimmt affirmativ für wirkliches Höllenfeuer erklärt: so bin ich geneigt, der Behauptung eines Dogmatikers (Perrone) beizupflichten: Ignem inferni corporeum esse, nemo vere catholicus negaverit, ohne jedoch damit die gegenteilige Annahme für häretisch erklären zu wollen. Beim Reinigungsorte verhält sich das etwas anders, indem die dogmatischen Momente dort längst nicht so entschieden auf das Feuer lauten, wie hier bei der Hölle. Die Realität des Feuers ist dann weiter unbedenklich nicht bloß zu beziehen auf den Zustand der verworfenen Menschen nach der Auferstehung, in welchem die Feuersqual wegen des wieder angenommenen Leibes leichter vorstellbar ist, sondern auch auf die animae separatae bis zur Auferstehung, insofern die Angaben der hl. Schrift sich unzweifelhaft auch auf diese beziehen, und namentlich zwischen Teufeln und Menschen desfalls kein Unterschied gemacht wird, Matth. 25: „Geht von mir ins ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.“ Wenngleich nun das Höllenfeuer von unserm irdischen elementaren Feuer gewiß sehr verschieden und geistförmiger sein wird, so hat es doch seine Schwierigkeit, zu begreifen, wie ein Körperliches unmittelbar den bloßen Geist soll affizieren können; allein abgesehen davon, daß ja die geistige Seele des Menschen hienieden unmittelbar den Leib affiziert, und zugegeben, daß das körperliche Feuer dazu an sich oder seiner eigentlichen Natur nach außer stande ist, so können wir uns ja auf Gottes Dazwischenkunft berufen, welcher gewiß imstande ist, auch körperliches Feuer zum Organ seiner Strafgerechtigkeit für geistige Seelen zu machen. Wer begreift die „göttliche Physik“?

Halten wir also am körperlichen Feuer fest, so können wir, das irdische Feuer mit dem höllischen vergleichend, nach Vorgang der Theologen noch Folgendes aufstellen. Was hienieden als heilsame

Wirkung des Feuers erscheint, fällt in der Hölle aus; was furchtbar und peinigend ist, bleibt, nur unermeßlich gesteigert. Daher wird gelehrt: das Höllenfeuer leuchtet nicht, denn „Licht“ ist eine wohlthätige Wirkung des Feuers, und in der Hölle herrscht Finsternis, „sie werden verstoßen in die äußere Finsternis.“ Die Glut des Feuers muß sich also mit dem Dunkel vertragen. Ja selbst von dieser Finsternis müssen wir wiederum dasjenige fern halten, was das Dunkel Angenehmes haben könnte; also wird z. B. das Dunkel der Hölle nicht hindern, daß die Verworfenen in derselben durch den „Anblick“ ihrer geistig-leiblichen Häßlichkeit gequält werden. Nach der andern Seite steht der glühende Brand der Hölle nicht im Wege, daß ihre Bewohner die Empfindung eisigen Frostes und grausiger Erstarrung leiden. Darauf möchte das biblische Zähneklappern in der nächtlichen Finsternis führen (die Nächte des Orients sind bei glühender Tageshitze oft empfindlich kalt); und auch auf Erden kennen wir das Oxymoron eines „kalten Brandes“. Jedenfalls ist dann noch von der Wirkung des Feuers auszunehmen die zerstörende, d. h. vernichtende Kraft, weil eine solche der Ewigkeit entgegenstehen würde. Das Feuer der Hölle verzehrt also sein Schlachtopfer nicht; ähnlich hierin dem Feuer des Dornbusches, brennt es ohne zu verbrennen, indem es sein Holokaust zugleich erhält: »urit et nutrit« sagt Minucius a. a. O.; oder wie Laktantius sich ausdrückt (*instit.* 7. 21): Idem igitur divinus ignis una eademque vi atque potentia et cremabit impios et recreabit et quantum corporibus absumet, tantum reponet, ac sibi ipse aeternum pabulum subministrabit.

Außer dem Feuer mögen in der Hölle noch andere Strafen positiver Art, selbst körperliche für die mit den Seelen wieder vereinigten Leiber, wahrscheinlich sein, erweisen lassen sie sich nicht. In ascetischen Schriften, z. B. der Nachfolge Christi v. Thomas v. K., trifft man auf den übrigens schon von Thomas v. Aq. entwickelten Gedanken, daß die verschiedensten Arten körperlicher Züchtigungen dort anzutreffen seien, indem jedes Laster seine entsprechende konträre Strafe finden werde: der Trunkenbold werde in der Hölle durch furchtbaren Durst, der Unmäßige durch schrecklichen Hunger, der Wollüstige durch eisige Kälte gepeinigt werden, u. s. w. So etwas scheint allerdings der göttlichen Weisheit angemessen, wenngleich wir der Annahme solcher Torturen zur Ausmalung der Leiden der Verdammten schon entbehren

können. — Was die biblischen Ausdrücke „Heulen und Zähneknirschen“ anbetrifft, so ist beim erstern (fletus, κλαυθμός) jedenfalls nicht an Vergießung von Thränen zu denken: Aussonderung des Thränenwassers gehört wohl nur dem Stande der diesseitigen Korruption an; zudem liegt in der Thräne wieder zu viel Heilsames und Erleichterndes, was wir der Hölle absprechen müssen. Ja, wenn man dort weinen könnte! Man verstehe unter κλαυθμός ein Heulen vor Wut und Ingrimm, und nehme es zugleich etwa als Aufschrei des Schmerzes. Ähnlich fasse man das „Zähneknirschen“ (stridor dentium, βρυγμὸς τῶν ὀδόντων). Hinsichtlich des „Wurms, der nicht stirbt“ sind die meisten Theologen einig, daß nicht das materielle Tier, sondern der nagende Biß des folternden Gewissens zu verstehen sei.

3. Noch einige nähere Bestimmungen über die Höllenstrafen. — Die Strafen der Verdammten in der Hölle sind dem Grade nach verschieden. Dafür spricht die Analogie der verschieden abgestuften Himmelsfreuden (oben § 4), dafür die Gerechtigkeit Gottes, welche jedem vergilt nach seinen (auch im Bösen verschiedenen) Werken, dafür zeugen endlich die bestimmten Schrifttexte. Matth. 10, 15; Luk. 10, 12—14: Sodoma und Gomorrha, Tyrus und Sidon werden am jüngsten Tage besser wegkommen als die ungläubigen Bewohner von Korazain und Bethsaida. Vgl. Luk. 48, 12. Ferner Apok. 18, 6 (Gericht über Babylon): „Vergeltet es ihr (der verführerischen Stadt) doppelt nach ihren Werken, . . . wie hochmütig und üppig sie gelebt, so viel Qual und Schmerz gebet ihr.“ Endlich Buch d. Weish. 6, 7 u. 9: „Die Gewaltigen (in der Sünde) werden gewaltige Qualen leiden; den Mächtigern steht mächtigere Pein bevor.“* — Aus diesem Gradunterschiede ergiebt sich, was auch ohnehin, da ein endliches Wesen einer unendlichen Strafe nicht fähig ist, feststeht, daß die Höllenstrafe, trotz aller ihrer Furchtbarkeit, intensiv nicht unendlich sein könne. — Das Fundament der verschiedenen Gradmessung der Strafen werden wir, wie schon oben angedeutet, am besten in der Verschiedenheit der poena sensus finden können, obwohl nicht geleugnet werden soll, daß auch in der poena damni (man denke z. B. an einen möglichen Gradunterschied in der Erkenntnis des

* Darnach sind auch in der göttlichen Komödie Dantes die verschiedenen Abstufungen der Strafe als ebenso viele Ringe und Einzelgelasse im Höllenraume großartig entworfen.

Verlustes) eine Abstufung gedenkbar bleibt. S. Thomas v. Aq. Sa. c. gent. cap. 58.

Eine andere in der Schule angeregte, aber nicht entschiedene und wohl nicht zu entscheidende Frage ist, ob die Verworfenen in der Hölle dem Maße ihres Mißverdienstes völlig angemessen, oder doch noch unter demselben (*citra, infra condignum*, ist der Ausdruck) bestraft werden. Gründliche Dogmatiker behaupten, daß Gottes Gerechtigkeit zwar das Böse bestrafen müsse, daß aber dieselbe doch zulasse, wie über das Verdienst zu belohnen, so unter das Mißverdienst zu bestrafen. In diesem Falle würde sich also Gottes Barmherzigkeit auch noch positiv in der Hölle erweisen. Andere sind anderer Ansicht, und die hl. Schrift bietet Anhalts-, nicht Beweispunkte für beiderlei Meinung. Ps. 144, 9 feiert eine Barmherzigkeit Gottes, welche über alle seine Werke erhaben ist; aber Jakob 2, 13 spricht von einem erbarmungslosen Gericht, das den Unbarmherzigen treffen werde. Lassen wir den Punkt dahingestellt sein.

Weiter ist noch hervorzuheben, daß, wie die Hölle der Zeit nach kein Ende, so auch die Strafe selbst niemals eine Minderung erfahren wird: nec tormentis ullus modus aut terminus, Minucius a. a. O. Es haben zwar einige Väter, wie selbst Chrysostomus und Augustin, geäußert, daß den Verdammten durch Gebete und gute Werke der Gläubigen eine Linderung zu teil werden möchte, auch ist es eine bekannte Vorstellung, daß durch den Tod Christi selbst den Bewohnern der Hölle etwelcher Nachlaß geworden sei; allein, wollen wir auch gern das Mitleid anerkennend ehren, welches sich in solchen Annahmen ausspricht, sie sind durchaus unbegründet. Dem Nachdenkenden leuchtet es ein: bestände in der Hölle auch nur ein Schimmer von Hoffnung, so wäre sie damit aufgehoben; absolute Hoffnungslosigkeit allein charakterisiert sie. Auch wird biblisch dem reichen Prasser selbst ein Tropfen Wassers, die glühende Zunge zu kühlen, verweigert.

Über das Verhältnis endlich der Hölle zum Raume wissen wir im Grunde ebenso wenig Bestimmtes, als über das Wo des Himmels. Indes sind doch beide, Himmel und Hölle, desbezüglich nicht ganz auf gleichem Fuße zu behandeln. Da den Leibern der verworfenen Menschen die Verklärung und die damit verbundenen Eigenschaften abgehen werden, so könnte recht wohl eine engere Beziehung zum Raume oder eine Beschränkung örtlicher Ungebundenheit, somit ein

Ab- und Eingeschlossensein im Raume mit zur Unseligkeit der Verdammten gehören. Ist der Himmel vielleicht nicht eine bestimmte Örtlichkeit, so können wir es zwar auch von der Hölle nicht beweisen, allein hier ist es doch wahrscheinlicher; nur nicht, obgleich es wohl behauptet ward, dogmatisch gewiß. Jedenfalls aber ist es unserer Fassung angemessen, wie den Himmel als hocherhabene Stätte, so die Hölle als einen niedern, tiefen, dunkeln, abgründigen Ort uns vorzustellen. Die Schrift spricht vom Pfuhl, Schlund und Abgrund, und auch die Teufel fahren nach Luk. 8, 31 in den Abyssus. Die nur nicht gerade dogmatische Überlieferung verlegt bekanntlich die Hölle in das Innere oder die Eingeweide der Erde. Dies ist die angemessenste Vorstellung, welche wir auch in den betreffenden Visionen und namentlich bei Dante wiederfinden.*

5. Hauptstück.

Das Fegefeuer.

a) Die allgemeine Lehre.

§ 7.

1. Vorerinnerung. — Das Urteil, welches im besondern Gerichte über die anima separata gefällt wird, lautet in Hinsicht ihres endlichen Loses freilich nur alternativ entweder auf den Himmel oder auf die Hölle. Im ersten Falle wird jedoch nicht selten eine onerose Klausel beigefügt. Der katholische Glaube lehrt nämlich, es könne vorkommen und komme mutmaßlich nicht selten vor, daß eine Seele, obwohl in der heiligmachenden Gnade abgestorben, doch noch nicht

* Die göttliche Komödie teilt die Hölle, wie gesagt, nach den Graden der Bosheit in konzentrische, aber selbst wieder in einzelne Gelasse zerlegte Ringe, welche unter der Oberfläche der Erde anhebend nach dem Centrum zu immer enger werden. Zu unterst kommen die Verräter, und im Mittelpunkte der Erde, eingegraben in Unflat und Kot, erstarrt in eisiger Kälte, sitzt Judas der Verräter Ganz nahe bei ihm, was gewiß minder ansprechen wird, Brutus, Cäsars Mörder; man erinnere sich indes, daß Dante Ghibelline war und das Banner der kaiserlichen Majestät, welche von Cäsar deriviert, hoch trug.

sofort für den Himmel reif sei, vielmehr noch der zeitlichen Läuterung und Sühne vor Gott dem Allheiligen und Allgerechten bedürfe. Obgleich ihr nun im Gerichte sofort die ewige Seligkeit zuerkannt wird, kann sie diese doch nicht sogleich antreten, sondern sie wird an einen „besondern Ort“ verwiesen (in einen besondern Zustand versetzt; „Ort“ gilt hier im Sinne von status; denn über die räumliche Örtlichkeit dieses Zustandes halten wir einstweilen das Protokoll offen), bis sie nach Abtragung der ihr zustehenden zeitlichen Strafe und nach geschehener Läuterung von den ihr anklebenden Schlacken zum wirklichen Genusse der ihr in Aussicht gestellten Himmelsfreude zugelassen werden kann. Dieser zeitliche Interimszustand heißt der Zustand der Reinigung oder das „Purgatorium“, heißt örtlich gefaßt, zur Unterscheidung von Himmel und Hölle, der „dritte Ort“ oder in der Muttersprache das „Fegefeuer“. Feuer nennen wir diesen Zustand, weil diese Läuterung nach gemeiner und wohlbegründeter, obwohl nicht gerade dogmatischer Annahme durch Feuer geschieht; der Ausdruck „fegen“ aber, dem jetzt freilich eine etwas unedle Vorstellung anklebt, bedeutete vor alters nichts anderes, als „schön, blank, rein machen, läutern, zieren“.* Die in diesem Stande (oder an diesem Orte) befindlichen Seelen heißen in der Schulsprache *animae purgandae*, auch wohl *purgantes*, sehr bezeichnend aber im Volksmunde die „armen Seelen“.

2. Das Dogma im Lehrsysteme. — Während in den behandelten Lehrstücken vom Himmel und von der Hölle der (orthodox-gläubige) Protestant mit dem Katholiken übereinstimmt, bildet die Lehre vom Fegefeuer oder Purgatorium bekanntlich einen Differenzpunkt zwischen der katholischen Kirche und dem Protestantismus. Der Grund dieser Differenz liegt in der verschiedenen Auffassung des Rechtfertigungswerkes in beiden Konfessionen. Himmel und Hölle sind nämlich eschatologische Momente, welche sich aus dem allgemein christlichen Begriff der Rechtfertigung, an welchem beide Teile festhalten, notwendig also ergeben, daß sich auch der gläubige Protestant von ihrer Annahme nicht lossagen kann; das Fegefeuer aber folgt erst aus der eigentümlichen Weise, in welcher der Katholik das Werk der Rechtfertigung betrachtet. Obwohl es nun an andere Stellen der

* Vgl. got. *fagr* (*εὔθετος*), althd. *vagar* und so in allen deutschen Idiomen, noch engl. fair = wohlgestaltet, schön. Das Zeitwort z. B. angels. *gefägerian* = ornare. »Vegen« schon mittelhd. im Sinne von „säubern“.

Dogmatik gehört (in die Justifikationstheorie s. Heil.-L. S. 92 ff. u. 97 ff., Sakr.-L. II. S. 11 und in die Lehre von den Sakramenten der Taufe und Buße), dies umständlich nachzuweisen, so müssen doch auch hier die Hauptpunkte, welche auf die Lehre vom Purgatorium Bezug haben, angezeigt werden. — Das Werk der Rechtfertigung ist nach katholischer Auffassung, auch nachdem diese durch Einsenkung der heiligmachenden Gnade geschehen ist, noch nicht ein- für allemal unabänderlich abgeschlossen. Die Gnade, im Augenblick der Rechtfertigung zuerst verliehen, ist der Steigerung ebenso fähig wie bedürftig; sie wird vermehrt durch gute Werke. Aber wie es ein Wachstum in der Heiligkeit geben kann und soll, so ist auch ein Stillstand in derselben und sogar der Verlust der heiligmachenden Gnade nicht ausgeschlossen. Diese wird aber verloren durch jede schwere Sünde, welche, indem sie eine schwere (unendliche) Schuld kontrahiert, und eine ewige Strafe verwirkt, mit dem Stande der Gnade unvereinbar ist. Freilich, wer im Zustande solcher Sünde aus diesem Leben scheidet, für den ist die Hölle, nicht das Fegefeuer angezeigt (§ 6). Allein neben der schweren giebt es eine sogenannte läßliche Sünde, welche auch beim Gerechtfertigten möglich und wirklich ist. Diese nun, obgleich durch sie die heiligmachende Gnade nicht verloren, ja (nach der gewöhnlichen Annahme der Theologen) nicht einmal direkt und unmittelbar vermindert wird, hemmt doch die Energie und Wirksamkeit der Gnade und damit den Fortschritt im Guten; aber auch von jener Behinderung des Fortschrittes abgesehen kontrahiert diese läßliche Sünde, wie die Todsünde, nur in minderem Grade, eine ethische Schuld und verwirkt damit auch eine, obgleich nur zeitliche Strafe. Vgl. über alles dies Heil.-L. S. 97 ff. — So nun jemand zwar im Stande der Gnade, aber mit der Schuld und Strafe läßlicher Sünde behaftet, ins andere Leben übertritt, was soll aus ihm werden? Diese Frage ergiebt die erste Voraussetzung der Lehre vom Fegefeuer.

Aber noch ein anderes ist gedenkbar. Wenn nämlich, wie die Lehre vom Bußsakramente und vom Ablasse (vgl. Sakr.-L. II. 7 f. und 189 f.) zu zeigen hat, die schwere Sünde, in welche der einmal gerechtfertigte Mensch oder vielmehr der Christ (denn die erste Rechtfertigung geschieht durch die Taufe, welche den Christen macht), unter Verlust der heiligmachenden Gnade zurückgefallen ist, diesem bei

gehöriger Reue, sei es im Sakramente der Buße oder außer ihm, erlassen wird, so wird zwar stets die Schuld der Sünde und die von ihr unzertrennliche ewige Strafe aufgehoben, es bleibt aber gemeiniglich (plerumque nach dem Tridentinum) eine zeitliche Strafe rückständig, welche der zu Gnaden wieder Aufgenommene der göttlichen Gerechtigkeit abzutragen verpflichtet ist, abzutragen entweder in eigener Person oder durch Gewinnung des Ablasses. Es kann nun und muß voraussetzlich oft genug vorkommen, daß ein solcher vom Tode überrascht wird, bevor er alle von der schweren Sünde her noch rückständige Strafe abgetragen oder beseitigt hat. Zum andern Male entsteht die Frage: welches Urteil hat ein solcher im Gerichte zu erwarten? Dies die andere Voraussetzung des Purgatoriums.

Setzen wir nämlich den einen oder den andern Fall, so leuchtet ein, daß jemand, abgesehen von der Schuld (culpa) der läßlichen Sünde, welche offenbar, wenn der Mensch in den Himmel eingehen soll, nachgelassen sein muß (diese soll weiter unten besonders berücksichtigt werden), im Stande der Gnade, sohin als Kind Gottes und Anerbe des Himmelreiches aus diesem Leben scheiden kann, welcher dennoch sittlich belastet ist, der wahrhaft ein »reus«, weil in *reatu* poenae temporalis constitutus ist. Tritt er somit als „zur Strafe verpflichtet“ (poenae obnoxius) ins andere Leben ein, so entsteht notwendig die Frage, was mit ihm jenseits geschehen soll. Eine einfache Kondonation aller dieser Strafe gleichsam in Bausch und Bogen können wir von der Gerechtigkeit Gottes, wie wir dieselbe aus der christlichen Heilsordnung kennen (vgl. Sakr.-L. II. 190 f.), durchaus nicht erwarten. Diese zeigt uns vielmehr, daß es eine justitia vindicativa in Gott giebt, welche das Böse straft bloß darum, weil es böse ist, und diese sich nicht selbst verleugnen kann. Somit muß diese Strafe auch noch jenseits abgetragen werden können. Nun kann das aber weder im Himmel noch in der Hölle geschehen. Nicht das Erste, denn der Himmel ist kein Stand der Buße, kein Ort des Strafeleidens, sondern ist Stand und Ort des Freudengenusses. So wie diese Unmöglichkeit im Wesen des Himmels begründet liegt, so haben wir dafür auch noch das ausdrückliche Zeugnis der hl. Schrift, die uns versichert, daß in den Himmel nichts Unreines eingehen könne. S. Apok. 21, 27: „In jenes (das himmlische Jerusalem) wird nichts Beschmutztes (coinquinatum, *κοινόν*) eintreten“. Nun

sind aber die eben gezeichneten Menschen bei ihrem Austritt aus diesem Leben wirklich unrein und befleckt, sie tragen ja etwas an sich, was abgebüßt werden muß, sie sind in sittlicher Schätzung wirklich verhaftet, sind »rei«. Noch weniger aber sind solche für die Hölle qualifiziert. In ihnen wohnt durch die Gnade der hl. Geist; wie könnten sie als Tempel und Kinder Gottes auf ewig von ihm verstoßen werden? Die Hölle ist aber (§ 5) Stand ewiger Strafe und was die Hölle zur Hölle macht, ist ihre ewige Dauer. — So erheischt denn unter den verschiedenen Lagen, in welchen der Mensch von hinnen scheiden kann, die eben beschriebene Situation mit strenger Konsequenz die Annahme eines dritten von Himmel und Hölle verschiedenen Ortes, in welchem jene Verstorbenen, welche noch mit zeitlicher Strafe behaftet sind, zur Ausgleichung ihrer Brüchten so lange aufbehalten bleiben, bis sie vollends geläutert und von der ihnen anklebenden Makel gereinigt, zur Anschauung Gottes zugelassen werden können.

Dies ist die Stellung, welche die katholische Lehre vom Fegefeuer im Zusammenhange des Systems einnimmt. Das Dogma selbst aber, wie an seiner Stelle zu zeigen, erklärt außer der Wirklichkeit eines solchen Purgatoriums nur noch, daß den Seelen in demselben durch die Gebete und sonstigen guten Werke der Gläubigen hienieden geholfen werden könne.

3. Der Nachlaß der läßlichen Schuld. — Das Fegefeuer ist wesentlich ein Strafort: an Tugend und Verdienst zu wachsen ist seinen Bewohnern nicht vergönnt. Da nun aber doch, wie wir oben zeigten, nicht bloß strafbare, sondern auch mit Schuld, nämlich mit der Schuld läßlicher Sünde behaftete Menschen aus diesem Leben scheiden, um jenseits im Purgatorium vollends gereinigt zu werden, wie verhält es sich mit dieser Schuld? Findet sie dort Erlaß und in welcher Weise? Eine schwierige Frage, in deren versuchter Beantwortung die Theologen allerhand Ansichten vorbringen. Wenn die Schuld läßlicher Sünde zuständlich genommen in der Verminderung der heiligmachenden Gnade bestände, so würde sie als solche und abgesehen von der Strafe keines besondern Erlasses bedürfen, sie würde vielmehr jenseits die Stufe der Himmelsseligkeit herabsetzen; allein nach der man darf wohl sagen allgemeinen Ansicht der Theologen ist das nicht der Fall. Durch die läßliche Sünde wird der einmal errungene Stand der Gnade nicht, wenigstens nicht

direkt, herabgesetzt, sondern nur so, daß durch sie die Energie und Wirksamkeit der Gnade und damit der Fortschritt im Guten behindert wird; was offenbar zu den Folgen (Strafen) der Sünde gehört. Da nun, wie bei der Sünde überhaupt, so auch bei der läßlichen (obwohl es von einigen Theologen geleugnet ward) die Schuld und die Strafe zu unterscheiden sind, so ist klar, daß auch der Erlaß der Schuld und die Büßung der Strafe nicht permutiert werden dürfen, und es daher auch im Fegefeuer eines besondern Nachlasses jener bedarf. Die Schuld läßlicher Sünde muß, wie die Schuld der Sünde überhaupt, aufgefaßt werden als eine Unordnung an der Seele (deordinatio), als eine Entstellung und Bemängelung derselben, als eine Beraubung ihrer Schönheit, wie diese auch näher zu bestimmen sein möge.* Nun versteht sich von selbst, daß diese Unordnung, bevor der Mensch zur Anschauung Gottes gelangen kann, beseitigt werden muß. Wie soll es geschehen?

Es gab zwar Theologen, welche die Thatsache selbst, daß nämlich jemand mit läßlicher Schuld behaftet ins andere Leben hinübertrete, in Abrede stellten, indes sind ihre Darstellungen ohne Wert. Einige wollten, daß beim läßlichen Sünder im letzten Lebensmomente durch die sog. gratia finalis alle Schuld erlassen werde; andere meinten, entweder thue der Mensch in den letzten Augenblicken seines Lebens, was er vermag, dann erlasse Gott alle Schuld; oder er thue es nicht, dann sündige er schwer und habe mit dem Fegefeuer nichts weiter zu schaffen. Die eine wie die andere Aufstellung ist willkürlich, und die letztere Alternative dazu noch unberechtigt. Wenn aber wirklich Schuldbehaftete ins Jenseits eintreten, wie wird ihre Schuld getilgt? Nicht durch die Abtragung der Strafe an sich, denn Strafe-abtragen impliciert keinen Schulderlaß. Auch nicht durch einen verdienstlichen Akt auf seiten der anima separ., verbunden mit Eingießung heiligmachender Gnade auf seiten Gottes (wie hienieden), denn so würde das Purgatorium, in welchem nur mehr Verdienst möglich, zu einer Heiligungsanstalt, und der Unterschied der diesseitigen und jenseitigen Ordnung wäre aufgehoben. Wie denn also? Es erübrigt nur mit den Theologen nach der gewöhnlichen Auffassung zu sagen: Der

* Wohl als (partielle) Beraubung ihrer natürlichen Schönheit: doch wir können hier nicht weiter darauf eingehen.

Erlaß geschieht durch einen Akt der der läßlichen Sünde entgegen stehenden Gemütsverfassung (per actum contrariae dispositionis) der Liebe, Reue u. dgl., welcher Akt, obwohl er nicht verdienstlich ist und nicht die Gnade vermehrt, die letztere doch in Bewegung setzt (movet gratiam sive caritatem) und so das Hindernis hinwegräumt, welches der Last der Sünde entgegensteht. Man sieht schon, wie schwierig die Sache ist. Will man schlechterdings einen solchen Erlaß eine „Besserung" oder auch ein „Verdienst" nennen, so wäre um das Wort gerade nicht zu rechten, wenn nur festgehalten wird, daß jene Besserung keine Erhöhung des Gnadenstandes ist, und dieses Verdienst sich lediglich, ohne Anspruch auf erhöhten Lohn, auf die Beseitigung der Schuld bezieht, also Besserung und Verdienst, beide sehr verschieden von den gleichnamigen Momenten der gegenwärtigen Heilsordnung. Fragt man dabei aber nach dem Wann? dieses Schulderlasses, so stimme ich jenen Theologen bei, welche dafür den ersten Moment, ja den Eintrittsmoment des jenseitigen Lebens selbst ansetzen. Ein solcher Schulderlaß läßt sich überhaupt nur als ein momentaner fassen; und dürfte man sich den ganzen Hergang etwa so vorstellen. Die Seele des Menschen, welche, obwohl mit läßlicher Sünde behaftet, im Stande der Gnade und somit als Kind Gottes abstirbt, plötzlich über sich selbst und ihre Stellung zu Gott in größter Klarheit orientiert, erweckt sofort einen Akt des Glaubens, der Liebe, der Reue, und wendet sich damit von den vergänglichen Dingen, denen sie in ungeordneter Liebe bisher angehängt hat, entschieden ab. Dieser Akt bringt die dispositio peccato veniali contraria heran, mit demselben ist jenes Hindernis beseitigt und die Schuld wird sofort erlassen. Es bedarf zu diesem Akte, wie es scheint, weiter nichts, als das Scheiden aus diesem Leben und den Übertritt in das andere. Die in läßlicher Sünde verstorbene Seele erhält *sofort* Vergebung der Schuld, und im Fegefeuer selbst hat sie nur noch ihre Strafe abzutragen. Man sieht, wie wesentlich das Fegefeuer als *Strafort*, ja man darf wohl sagen, lediglich als Strafort gelten muß. Bei Betrachtung des Fegefeuers braucht uns der Erlaß der Schuld läßlicher Sünde freilich keine Sorge zu machen, wohl aber die Abtragung der Strafe. Auch ergiebt sich, daß es eine mit der katholischen Lehre unverträgliche Auffassung des Fegefeuers sein würde, wollte man, wie wohl geschehen ist und vielleicht mitunter noch geschieht, dasselbe sich vorstellen als

einen fernern Prüfungsstand für die Halben und Unentschiedenen, als einen Zustand, in welchem noch wahrhafte Bekehrung möglich und Mittel zur Besserung und Heiligung bereit wären. Nein, was in dieser Hinsicht geschehen soll, muß hienieden geschehen. Der Moment des Todes entscheidet über unser ewiges Los; das Fegefeuer ist Strafort zur Befriedigung göttlicher Gerechtigkeit und ändert an unserm ewigen Lose gar nichts.

4. Die Schriftlehre über das Fegefeuer. — Der Protestantismus, welcher das Fegefeuer leugnet und nach seiner Justifikationstheorie, in welcher der Glaube allein und alles entscheidet, auch leugnen muß, findet natürlich auch in der hl. Schrift keine Spur desselben; er bezeichnet dies katholische Lehrstück als unbiblisch, ja antibiblisch. Nach katholischen Grundsätzen ist es nun zwar nicht nötig, daß irgend ein christlicher Lehrsatz für sich und abgerissen vom Ganzen aus der Schrift nachgewiesen werde, und man darf daher einräumen, daß diese mit ausdrücklichen Worten des unserigen nicht gedenkt; aber darum ist die Lehre weder un- noch antibiblisch. Anders wäre es, wenn die Schrift irgend etwas böte, was mit der Annahme eines solchen Mittelortes in Widerspruch stünde. Dies ist aber so wenig der Fall, daß sich vielmehr manches aus ihr beibringen läßt, was wenigstens mittelbar auf das Purgatorium hinweiset.

Zuvörderst ziehen wir an die denkwürdige Erzählung aus 2. Makkab. 12, 43 ff., welche nach der Vulgata also lautet: (Judas) facta collatione duodecim millia drachmas argenti misit Jerosolymam, offerri pro peccatis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione cogitans (nisi enim eos qui ceciderant resurrecturos speraret, superfluum videretur et vanum orare pro mortuis), et quia considerabat, quod hi qui cum pietate dormitionem acceperant, optimam haberent repositam gratiam... Sancta ergo et salubris est cogitatio, pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur. — Wir begleiten die Stelle mit einigen exegetisch-kritischen und sachlichen Bemerkungen. 1. Judas der Makkabäer bestattete mit seinen Soldaten die in der Schlacht gefallenen Genossen. Man fand bei den Leichen, gegen die mosaische Satzung, Kleinodien von den heidnischen Götzen unter den Kleidern versteckt, und suchte in dieser Gesetzesübertretung die Ursache ihres Todes. Man hielt sie also für in der Sünde Verstorbene. Für Todsünder braucht

man sie aber darum gerade doch noch nicht zu halten; denn wenn auch Götzendienst ex suo genere schwere Sünde ist, so konnten ja die Betroffenen nicht aus abgöttischen Gelüsten, sondern in übertriebener Beutegier, welche noch nicht in jedem Falle schwere Sünde zu sein braucht, gefehlt, und im schlimmsten Falle sich vor ihrem Tode noch bekehrt haben. Es konnten also immerhin fürs Fegefeuer Qualifizierte unter ihnen sein. Man hielt sie jedenfalls nicht für rettungslos verloren, sondern betete und opferte für sie mit Hoffnung auf Erfolg. 2. Diese Auffassung der Sache ist nicht bloß eine Privatansicht des Makkabäers und seiner Leute, sondern der Hagiograph billigt sie, macht darüber Reflexionen und schließt mit dem Epiphonema, daß es demgemäß heilsam sei, für die Verstorbenen zu beten. 3. Der letzte Satz fehlt allerdings in einigen Codices, allein aus überwiegenden Gründen der Kritik muß er als echt anerkannt werden, obgleich selbst im Falle der Unechtheit die Thatsache bestehen bliebe. Doch lauten die Worte im Griechischen: *ὁσία καὶ εὐσεβὴς ἡ ἐπίνοια. ὅθεν περὶ τεθνηκότων τὸν ἐξιλασμὸν ἐποιήσατο* (Judas), *τῆς ἁμαρτίας ἀπολυθῆναι.* Der Sinn bleibt bei dieser Variante derselbe, nur daß der letzte Gedanke wieder in die Seele des Judas geschoben wird. 4. Wenn es heißt: »bene de resurrectione cogitans«, so darf uns der Gedanke nicht stoßen, daß ja nach katholischer Lehre (unten) gerade mit der Auferstehung das Fegefeuer ausfallen wird; wie durchgängig in der hl. Schrift (s. 1. Kor. 15), wird auch hier die Auferstehung mit der Fortdauer nach dem Tode zusammengeworfen, wie sie sich denn auch gewissermaßen bedingen. Der Sinn ist nur: Judas glaubte mit seinen Gefährten an ein künftiges Leben, darum konnte er mit ihnen für die Verstorbenen, deren Los sie beunruhigte, opfern und beten. Daß eine solche Überzeugung die Annahme eines dritten, von Hölle und Himmel verschiedenen Ortes einschließt, leuchtet ein. Hiermit ist der Beweis hergestellt.

Allerdings nur für solche, welche an dem kanonischen Ansehen der sog. deuterokanonischen Bücher des A. T. festhalten. Obschon die Protestanten nicht in dieser Lage sind, so ist dennoch auch in der Polemik der Konfessionen diese Erzählung von Bedeutung. Die Protestanten halten doch auch diese Bücher für nützlich, und namentlich wird dem Verfasser von 2. Makk., der sich als einen frommen Mann bewährt, die historische Glaubwürdigkeit nicht streitig gemacht werden

wollen. Bleibt so die Thatsache auch ohne Appell an die Kanonicität des Buches bestehen, so beweiset dieselbe den damals bestehenden allgemeinen Glauben an die Nützlichkeit der Fürbitte für die Verstorbenen nicht nur bei Judas und seinen Kameraden, sondern auch bei den Priestern, welche sonst die Opfergabe hätten abweisen müssen. Dies Zeugnis für solche Überzeugung bei den damaligen Juden steht auch nicht isoliert da. Auch die spätern Juden beteten für die Verstorbenen und die jetzigen thun es noch: es werden in den Synagogen an den Sabbathtagen Tabellen aufgehängt, in welchen die Verstorbenen der nächst verflossenen Wochen eingeschrieben werden,* damit die Andächtigen ihrer eingedenk seien. Daß dieser Gebrauch erst nach Christo aufgekommen, ist unerwiesen, und ist auch nicht leicht anzunehmen, daß die Synagoge denselben sollte von der christlichen Kirche entnommen haben. Wir sind also berechtigt zu schließen, daß zur Zeit Christi bei den Juden der Gebrauch, für die Verstorbenen zu beten, bestand. Da nun weder Christus noch die Apostel eine solche Anordnung gerügt oder abgestellt haben, so muß offenbar der Grundsatz gelten: was vom alten Bunde nicht abrogiert ward, hat im neuen seinen Fortbestand. Die der katholischen Lehre günstige Schlußfolgerung kann jeder unschwer selbst ziehen.

Außer dieser Stelle bezieht man sich für das A. T. wohl noch auf Tob. 4, 17—18 (Leichenmahlzeiten), 1. B. d. Kön. 31, 13 (Trauer und Fasten bei Todesfällen): allein wir räumen ein, daß diese Texte nicht beweisen.

Anlangend das neue Testament, so ist zuvörderst heranzuziehen die Äußerung Christi über die Sünde wider den heiligen Geist bei Matth. 12, 32, von welcher er mit höchstem Nachdrucke versichert, daß sie, während jede andere Sünde und Lästerung dem Menschen vergeben wird, weder in diesem noch im andern Leben (*αἰὼν μέλλων*) Nachlaß finden werde; muß man nicht hinzudenken: „sei es in diesem oder im andern Leben?" Sohin ist irgend eine Sündenvergebung jenseits gedenkbar; daß sie nur die läßliche Sünde, also im Reinigungsorte, angehen kann, ist (§ 5) selbstverständlich. Man hat freilich dagegen erinnert, „weder in diesem noch im künftigen Leben" sei nur

* Vgl. Buxtorf „Judenschule", S. 552 f., und Haneberg „Die religiösen Altertümer der Bibel", 2. Aufl., S. 506 f.

eine volkstümliche Redensart zum Ausdruck einer gänzlichen Nachlaßlosigkeit. Indes wie wäre das Aufkommen einer solchen Redensart gedenkbar, wenn man nicht einen Erlaß der Sünde auch noch im andern Leben statthaft geglaubt hätte?* Auch in der Bergpredigt bei Matth. 5, 22, wo der Heiland Grade einer besondern Art der Sünde unterscheidet, und erst beim höchsten Grade das Höllenfeuer als Strafe ansetzt, („wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Narr — *μωρέ*, נָבָל, ärgstes Schimpfwort bei den Juden — der ist der Gehenna des Feuers schuldig"), scheint der Herr eine jenseitige Strafe anzudeuten, welche noch nicht bis zur Hölle reicht. Auf dieselbe Vorstellung führt auch wohl V. 25 das., wo der Rat erteilt wird, sich mit dem Widersacher vorab zu versöhnen, damit man nicht durch Richterspruch zum Kerker verurteilt werde; dieser Kerker, aus welchem der Verurteilte nicht eher herausgeht, bis er den letzten Heller bezahlt hat, scheint wiederum auf das Fegefeuer hinzuweisen denn ex inferno nulla redemptio; das Ausgehen aber von dem Hinausgeführtwerden aus der Haft zur Richtstätte zu erklären, erscheint vollends unzulässig.

Gleichwohl legen wir auf die gedachten Texte, da sie immer noch einigen exegetischen Bedenken unterliegen könnten, nicht so viel Gewicht, als auf die Belehrung, welche uns der Apostel Paulus 1. Kor. 3, 12—15 giebt; welcher Text hier umsomehr besprochen werden muß, als die protestantischen Gegner vielfach behauptet haben, die katholische Kirche habe aus dieser falsch verstandenen Stelle ihre Lehre vom Fegefeuer entnommen. Hierin freilich geschieht der Kirche ein zweifaches Unrecht: kein katholisches Dogma hängt in dem Sinne von einer einzelnen Bibelstelle in der Weise ab, daß es mit so oder anders gefaßter Erklärung derselben stehen oder fallen müßte; es liegt in solcher Vorhaltung nur eine Unterschiebung des protestantischen Prinzipes. Andererseits ist die in der Kirche überlieferte Auffassung der Stelle von jeher eine sehr schwankende gewesen; und wenn das Konzil von Florenz dieselbe auch in der Lehre vom Purgatorium verwendet hat, so ist damit ihre Beziehung auf dasselbe noch keineswegs

* *Αἰὼν μέλλων* kann doch wohl im Munde des Herrn nur das Leben nach dem Tode bedeuten, wenngleich עוֹלָם בָּא im rabbinischen Sprachgebrauche die Zeit des Messias bezeichnet. Indes wollen wir die im Texte gegebene Erklärung doch nicht urgieren.

dogmatisiert, umsoweniger, als in dem Unionsdekrete dieser Synode des Feuers beim Purgatorium zu gunsten der Griechen, welche solches in Abrede gestellt hatten und gleichwohl zur Gemeinschaft der Kirche zugelassen wurden, nicht mehr erwähnt wird, während doch einleuchtet, daß bei Beziehung der paulinischen Worte auf das Purgatorium die Annahme des Feuers unvermeidlich ist. Sind wir somit in der Erklärung der Stelle durch die Auktorität keineswegs gebunden, so halten wir doch aus exegetischen Gründen die Deutung vom Fegefeuer für die am meisten begründete. Sehen wir uns den Text genauer an. Der Apostel hatte, um die Parteiungen, welche in Korinth durch einseitige, zu menschliche Anhänglichkeit an die verschiedenen Lehrer des Christentums entstanden waren, niederzuschlagen, vorher gesagt, daß ja doch niemand ein anderes Fundament legen könne, als was einmal gelegt ist, Christus. Er fährt nun fort V. 12 f.: „So jemand auf diesem Fundament aufbauet Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Stroh, Stoppeln, so wird eines jeden Werk offenbar werden, denn der Tag des Herrn wird es offenbaren.“ „Der Tag des Herrn“ ist hier, wie auch sonst, der Tag des Gerichtes, des allgemeinen für alle, des besonderen für jeden einzelnen. Das „Werk“ ist nach dem Kontexte allerdings zunächst nur die Verkündigung des Evangeliums, es hindert jedoch nichts, dasselbe zu generalisieren und auf alle an sich guten Werke auszudehnen. Wir sagen „guten“ Werke, denn man beachte wohl, daß von Bauleuten, welche die Grundlage unangetastet lassen und nur in verschiedenem, kostbarem oder geringerm Stoffe arbeiten, die Rede ist: Alle bauen, niemand zerstört. Mit den Worten, welche nun folgen V. 13: der Tag des Herrn wird es offenbaren, „denn dieser (zu ἀποκαλύπτεται ist ἡμέρα Subjekt, nicht ἔργον) wird sich im Feuer offenbaren, und welcher Art das Werk eines jeden sei, wird das Feuer bewähren“, geht der Apostel, die bildliche Darstellung verlassend, wieder zur eigentlichen Rede über, indem das verschiedene Verhalten des in der bildlichen Darstellung gebrauchten verschiedenen Baumaterials zum gewöhnlichen Feuer auf Erden ihm den Gedanken an das Feuer des Gerichts nahe legte. Wirklich, will der Apostel sagen, ist es ja so: erst beim Gerichte wird das Werk eines jeden die Feuerprobe bestehen. Und was wird dann der Erfolg sein? V. 14 u. 15: „Wenn jemandes Werk, was er darauf gebauet hat, (bestehen) bleibt, so wird er seinen Lohn

bekommen: wenn aber sein Werk verbrennt, so wird er Schaden leiden (ζημιωθήσεται), er selbst aber wird gerettet werden (σωθήσεται), so jedoch wie durchs Feuer." Auf diese Worte kommt es nun an. Was heißt es: „durchs Feuer gerettet werden"? Der hl. Augustin und mehre Neuere verstehen das Feuer hier auch noch bildlich von den Leiden und Prüfungen des gegenwärtigen Lebens. Wir können aber dieser Ansicht nicht beipflichten, weil dann „der Tag des Herrn, welcher im Feuer sich offenbaren wird", unerklärlich bleibt. Da „der Tag des Herrn" jedenfalls ein Tag der Entscheidung oder des (sei es allgemeinen, sei es besondern) Gerichts bedeutet, so kann das Feuer hier nur ein richterliches sein. Anderer Ansicht waren und sind viele Griechen, welche die Worte zwar im eigentlichen Sinne nehmen, aber das „Feuer" auf die Hölle beziehen; „sein Werk", welches verbrennt, ist dann die Sünde, und „er wird gerettet werden" heißt nun: „er wird erhalten bleiben", nämlich „wie durchs Feuer", d. i. zur ewigen Feuerqual. Dagegen muß jedoch bemerkt werden, daß in der ganzen Perikope nur von minder guten (nicht von schlechten) Werken die Rede zu sein scheint, indem der Grund des Baues unangetastet bleibt; und weiter, daß nach biblischem Sprachgebrauche „gerettet werden" (σώζεσθαι, salvari) sonst stets nur im guten Sinne von »sospitari«, nie aber im Sinne von „das Dasein fristen zur Strafe" vorkommt. Wir können dabei immerhin einräumen, daß das Feuer, welches in der Hölle brennt, allerdings stofflich dasselbe sei mit dem Feuer dieser Stelle, nur wird es hier nicht in der Qualität eines höllischen Feuers gezeichnet. Unseres Erachtens werden an dieser Stelle dem Feuer drei auf das Gericht bezügliche Funktionen beigelegt. Zuerst ist das Feuer ein Feuer der Offenbarung (ignis revelatorius). Der Herr, wo er zu Gericht kommt (Tag des Herrn), „wird sich im Feuer offenbaren", d. i. das Feuer wird gleichsam der lictor judicis Christi sein. Insofern geht unser Feuer (nach andern Bibelstellen, über welche später) auf den sogenannten allgemeinen Weltbrand am Ende der Tage. Dann ist aber das Feuer auch ein prüfendes, ignis probatorius für alle Menschen: „eines jeden Werk wird das Feuer prüfen"; auch für die völlig Reinen, deren Werke probehaltig wie Gold, Silber, Edelsteine sind. Natürlich verletzt das Feuer weder sie noch ihre Werke; oder, was auf eins hinauskommt, indem man die Feuerprobe bei den schlechthin Guten negativ auffaßt: das Feuer

berührt sie nicht, geht an ihnen vorüber.* Dabei ist denn aber endlich das Feuer auch ein ausbrennendes, reinigendes, ignis exarsorius, in Bezug auf die nicht schlechten, aber minder guten, mangel- und schadhaften Werke, wie Holz und Stoppeln, welche dem Feuer nicht widerstehen. Die Werke aber, weil unzertrennlich von der Person und mit ihrer Zuständlichkeit verwachsen, werden als der Mensch selbst aufgefaßt: sind seine Werke im Feuer, so ist er es selbst; und werden jene ausgebrannt, so wird ihr Reat an ihm ausgebrannt. In dieser letzten Funktion gewinnt dann offenbar das Feuer des Textes den Charakter eines »ignis purgatorius« im Sinne des katholischen Fegefeuers. „Er selbst wird gerettet werden“ im üblichen Verstande; denn das Fundament hat er nicht verrückt, sein innerster Lebenskern ist gesund, theologisch ausgedrückt, er ist im Stande der heiligmachenden Gnade ohne schwere Schuld; aber seine Werke, die minder guten, die schadhaften werden ausgebrannt, d. h. was an ihnen strafwürdig ist, wird durch Feuer gesühnt werden, er leidet dadurch Buße (detrimentum patietur, *ζημιωθήσεται: ζημία* eigentlich Einbuße, Brüchte, mulcta), wird gestraft, bleibt jedoch selbst heil (*σωθήσεται*), wie wir im gemeinen Ausdrucke sagen: er kommt mit heiler Haut davon, allein „wie (*ὡς* der Gleichstellung, nicht der Ähnlichkeit, = *ἅτε*) durchs Feuer“, d. i. nachdem das Feuer die ihm anklebenden Schlacken ausgebrannt, oder ihn von denselben geläutert haben wird. — Die freilich naheliegende Einwendung gegen die gegebene Erklärung der Stelle, daß ja nach der Kirchenlehre gerade „am Tage des Herrn“, gegen Ende der Zeit, das Fegefeuer aufhören werde, verschlägt wenig. Offenbar wirft der Apostel auch hier, wie es die Schrift insgemein thut, besonderes und allgemeines Gericht zusammen. Dann aber ist es richtig: das in seiner dreifachen Funktion thätige Feuer hat ja seine Bestimmung teilweise schon erfüllt und erfüllt sie noch immer: es prüft die Gerechten (verletzt sie aber nicht), es prüft die armen Seelen, hat sie geläutert und läutert sie noch immer fort. Übrigens kann jede Einwendung um so weniger gelten, als das Fegefeuer noch nicht beim ersten, sondern erst beim letzten Akte des allgemeinen Gerichts aufhören wird. Gleichsam vor

* Auch die Grundbösen ergreift das Feuer, um an ihnen zum ewig brennenden Höllenfeuer zu werden; nur ist von solchen hier nach unserer Auffassung nicht die Rede.

den Augen des erscheinenden Richters wird zu Ende der Zeit das Feuer auch die dann noch lebenden Menschen, an denen Schadhaftes sich vorfindet, ergreifen, sofort in einem Augenblicke sie läutern, und darauf im allgemeinen Weltbrande ausbrennen, insofern es nicht an den Ort der Verdammten geschleudert wird, wo es freilich niemals erlischt. Wenn dies, wie wir für sehr wahrscheinlich, ob auch nicht zweifellos gewiß halten, die richtige Auffassung unseres schwierigen Textes ist, so folgt freilich, im Gegensatze zur griechischen Auffassung der Strafen des Purgatoriums, daß dieselben, wie auch die gewöhnliche Ansicht ist, in wirklichem Feuer, welcher Qualität es auch sein mag, abgebüßt werden. Darüber werden wir uns weiter unten erklären. — Die Lehre vom Dasein des Fegefeuers, ist das Endergebnis, kann also mit großer Wahrscheinlichkeit selbst für eine neutestamentliche Lehre ausgegeben werden. Dagegen findet sich für die andere Seite der Lehre, den Nutzen der Fürbitte und guter Werke der Lebenden für die Verstorbenen, im N. T. keine Spur, wenn man nicht vielleicht den Segenswunsch, den der Apostel Paulus 2. Tim. 1, 18 für den Onesiphorus (welcher im Gegensatz zu andern den Apostel häufig erquickt, seiner Fesseln in der römischen Gefangenschaft sich nicht geschämt und, nach Rom gekommen, mit Eifer ihn gesucht und gefunden hatte, welcher aber sehr wahrscheinlich, weil Paulus seinen Dankeswunsch zunächst V. 16 nicht ihm, sondern seinem Hause bezeugt, und am Schlusse des Briefes Kap. 4, 19 wiederum nicht ihn, sondern sein Haus grüßen läßt, bereits verstorben war), mit den Worten ausspricht: „Gebe ihm der Herr, Barmherzigkeit zu finden an jenem (Gerichts-) Tage“ — wenn man nicht etwa, sagen wir, diesen Segenswunsch mit vielen und bedeutenden Autoren als wirkliche Fürbitte für denselben bei Gott auffassen will. Ob das vielgedeutete Wort desselben Apostels 1. Kor. 15, 29: „Was thun sonst diejenigen, welche für die Toten sich taufen lassen?“ hierher gehöre, lassen wir billig dahingestellt sein.

Die Einwendungen, welche man aus der hl. Schrift gegen das Fegefeuer, um es als antibiblisch darzuthun, beigebracht hat, sind unbedeutend. Sehr oft, sagt man, wird in der Bibel das jenseitige Los des Menschen bloß in der Alternative von Lohn und Strafe, also Himmel und Hölle, bezeichnet. Das allerdings. Aber wenn dies, wie Matth. 25, in der Beschreibung des letzten Gerichtes

geschieht, so wird der dann ausfallende dritte Ort gar nicht einmal berührt; in andern Texten, wie Pred. 11, 3: „fällt er nach Süden oder Norden“ u. s. w., wird allerdings die Zeit bis zum Weltende in die Aussage mit eingeschlossen; allein wer begreift nicht, daß es in der Betrachtung des jenseitigen (ewigen) Loses des Menschen einen Standpunkt giebt, von dem aus das Fegefeuer übersehen werden kann? Das Fegefeuer ist kein Ort und Stand, welcher den beiden andern jenseitigen Zuständen sich koordiniert, vielmehr es subordiniert sich der, wenngleich einstweilen verschobenen, doch gesicherten Himmelsseligkeit. Gilt es also, das letzte Endergebnis gesicherter Heilswirkung auszusprechen, so bleibt es freilich bei der Alternative von Himmel und Hölle. — Die andere, an bekannte Schriftstellen (vgl. 1. Joh. 1, 7 u. v. a. St.) angelehnte Einwendung gegen die Lehre vom Fegefeuer, insoferne in dieser Lehre die Notwendigkeit vom Menschen abzutragender Sündenstrafe, also menschlicher Genugthuung (Genugleidung) ausgesprochen liegt, als ob dadurch die Kraft des Kreuzes Christi und der Gnade Christi, welche uns von aller Sünde reinigt, geschmälert werde, findet in der Lehre von der Rechtfertigung ihre Erledigung. Vgl. Heil.-Lehre S. 115 ff.

5. Die Lehre vom Fegefeuer in der Überlieferung. — Während die hl. Schrift, wie nun erwiesen, wenigstens den Keim der katholischen Lehre vom Fegefeuer enthält, stellt uns die Tradition die volle Entwicklung des Dogmas, bereits zu den Zeiten der Väter, dar. Wir geben aus dieser Zeit einige Dokumente teils theoretischer, teils praktischer Art, bemerken aber vorher, daß die beiden Lehrstücke: Realität des dritten Ortes und Nutzen der Fürbitte für die dort Befindlichen, in der Beweisführung nicht auseinander gehalten werden dürfen.

a) Theoretische Zeugnisse. Wir gehen hier von dem ersten lateinischen Kirchenschriftsteller aus. Bei Tertullian in seiner Schrift *de monogamia* 10 (wo erörtert wird, was eine treue Witwe für ihren verstorbenen Mann thue) heißt es: pro anima ejus orat et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione (hierüber später) consortium; et offert annuis diebus dormitionis ejus. Also Gebet für die Seelenruhe eines Verstorbenen und Opfergabe an seinem Todestage: was sollen diese ohne den Glauben an die Möglichkeit einer jenseitigen Läuterung? Derselbe Tertullian bezeugt auch ganz allgemein diesen Gebrauch als einen üblichen, *de corona*

milit. 3: oblationes pro defunctis annua die facimus.* Einen solchen im zweiten und dritten Jahrhunderte in Afrika bestehenden Gebrauch bezeugt uns auch der hl. Cyprian in seiner Briefsammlung *ep.* 66: Episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter observantes censuerunt, ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offerretur pro eo nec sacrificium pro dormitione ejus celebraretur. Man sieht: Jemand hatte gegen das damals und dort bestehende Gesetz einen Kleriker zum Testamentsexekutor gemacht, und ging daher zur Strafe der kirchlichen Exequien, welche offenbar den Glauben an jenseitige Läuterung voraussetzen, verlustig. — Es mögen einige Zeugnisse der ältesten Griechen folgen. Vorzüglich klar spricht sich Origenes aus in einer seiner Homilieen (*in Jer. proph.* hom. 16). Er stellt hier die Frage, was denn jenseits geschehen soll, wenn jemand zugleich mit Tugenden und mit bösen Werken behaftet von hier scheidet. Die an 1. Kor. 3 anlehnende Antwort lautet: „Wirst du etwa eingehen in das Heiligtum (des Himmels) mit deinem Holze, deinem Stroh und Stoppeln, damit du das Reich Gottes besudelst, oder aber (von demselben) fern bleiben wegen des Strohes, des Holzes und der Stoppeln, und nichts erlangen für das Gold, das Silber und die Edelsteine? Auch dies ist nicht anzunehmen. Was ist also billig, daß man zuerst bekomme des Holzes wegen? Ohne Zweifel das Feuer, welches das Holz verzehrt und das Stroh und die Stoppeln“**; nämlich um darauf Lohn für das Gold u. s. w. zu empfangen. Gilt aber Origenes wegen seiner eschatologischen Irrtümer

* Nicht ohne Interesse für die katholischen Grundsätze ist es, daß Tertullian hierbei anerkennt, daß eine solche Übung allein aus der hl. Schrift nicht genugsam bewährt werde; er sagt: Harum et aliarum ejusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam (zu viel behauptet) invenies; traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix.

** *Πότερόν ποτε εἰςελθεῖν εἰς τὰ ἅγια μετὰ τοῦ ξύλου σου καὶ μετὰ τοῦ χόρτου σου καὶ τῆς καλάμης, ἵνα μιαίνῃς τὴν βασιλείαν θεοῦ, ἀλλὰ πάλιν ἀπομεῖναι θέλεις διὰ τὸν χόρτον, διὰ τὰ ξύλα, διὰ τὴν καλάμην, καὶ μηδὲν περιλαβεῖν περὶ τοῦ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ λίθου τιμίου; οὐδὲ τοῦτο εὔλογον. τί οὖν πρῶτον ἀκολουθεῖ ἀπολαβεῖν διὰ τὰ ξύλα; δηλονότι τὸ πῦρ τὸ ἀναλίσκον τὰ ξύλα καὶ τὸν χόρτον καὶ τὴν καλάμην κτλ.*

für verdächtig, so möge statt seiner der hl. Basilius eintreten. Er kommentiert eine Stelle des Propheten Isaias (*comment. in Is.* 9, 19: „Vom Zorne des Herrn wird die Erde verzehrt: das Volk wird die Nahrung eines züchtigenden Feuers“ u. s. w.) also: „Der Prophet droht nicht mit Vernichtung, sondern deutet auf die Reinigung hin, von der beim Apostel geredet wird: so jemandes Werk u. s. w. (1. Kor. 3.).“* In demselben Kommentar spricht dieser Vater von einer „Stätte der Reinigung der Seelen“ (*χωρίον καθαρισμοῦ ψυχῶν*) und von einem „Reinigungsfeuer“ (*καθάρσιον πῦρ*); man sieht, selbst die dem lateinischen purgatio und ignis purgatorius entsprechenden griechischen Bezeichnungen fehlen in der Überlieferung nicht. Wir schließen diese kurze Auswahl von Zeugnissen mit dem hl. Ambrosius, dem hl. Augustinus und dem hl. Gregor dem Großen. Der erstere äußert, um aus sehr vielen Stellen nur eine auszuheben (*orat. in obitu Theodos.*): Da requiem, Domine, servo tuo Theodosio, requiem illam quam praeparasti servis tuis. Augustins Glauben hat man zwar in diesem Stücke verdächtigen wollen, aber mit Unrecht; nicht über das Fegefeuer selbst äußert er sich bedenklich, sondern nur darüber, ob 1. Kor. 3 auf dasselbe zu beziehen sei. Unter vielen andern Stellen zeugt für Augustins Überzeugung die bekannte aus seinen Konfessionen (lib. 9 cap. 12). Er erzählt hier den Tod seiner Mutter Monika, ihre Bestattung, die für sie dargebrachten Opfer und fügt bei: Inspira, Domine meus, Deus meus, inspira fratribus meis servis tuis, ut quotquot haec legerint meminerint ad altare tuum Monicae famulae tuae cum Patricio quondam ejus conjuge, per quorum carnem introduxisti me in hanc vitam. Augustin schrieb sogar an den hl. Paullinus, der über einige die Verstorbenen betreffende Punkte bei ihm angefragt hatte, eine eigene Schrift »de cura pro mortuis gerenda«, in welcher es u. a. im Kap. 4 heißt: Non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis . . . sub generali commemoratione suscepit ecclesia, ut quibus ad ista desunt parentes aut filii aut quicunque cognati vel amici, ab una eis exhibeatur pia matre communi. Sonst heißt der Reinigungsort

* *Οὐκ ἀφανισμὸν ἀπειλεῖ ἀλλὰ τὴν κάθαρσιν ὑποφαίνει κατὰ τὸ παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ εἰρημένον· εἴ τινος ἔργον κτλ.*

bei Augustin ignis purgatorius oder emendatorius. Ganz bestimmt spricht sich endlich Gregor der Große aus (*dial.* l. 4 c. 39): Sed tamen de quibusdam levibus culpis ante judicium esse purgatorius ignis credendus est . . . sed hoc de parvis minimisque culpis fieri credendum est.

b) Praktische Dokumente. — Daß schon in der ältesten Kirche privatim wie öffentlich zu gunsten der Verstorbenen einmal Gebete, dann Opfer und endlich Almosen verrichtet, dargebracht, gereicht wurden, kann schon aus manchen der obigen Stellen gefolgert werden. Diese werden indes noch durch zahlreiche andere Dokumente ergänzt. Bezüglich des Opfers mögen die so eben aus Tertullian citierten Texte genügen. Über das Gebet und zwar beim Opfer fügen wir bei aus Cyrill von Jer. (*cat. myst.* 23. n. 9): „Dann gedenken wir auch der vor uns entschlafenen heiligen Väter und Bischöfe, und überhaupt aller unter uns Entschlafenen, indem wir glauben, daß das vom größten Nutzen für die Seelen sei, für welche das Gebet des heiligen und ehrfurchtsvollen vorliegenden Opfers dargebracht wird."* Vom Almosen handelt unter vielen andern der hl. Hieronymus im Briefe an Pammachius, den er tröstet über den Tod seiner Gattin Paullina; er sagt: Ceteri mariti super tumulos conjugum spargunt violas, rosas, lilia floresque purpureos; Pammachius noster sanctam favillam ossaqne veneranda eleemosynae balsamis rigat . . . sciens scriptum: »sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosynae peccatum.« (Ekkli. 3, 33.) — Dieselbe Sitte, für die Verstorbenen zu beten, bezeugen uns nunmehr auch manche Inschriften der aus nächtlichem Dunkel an das Tageslicht geförderten unterirdischen Katakomben Roms, welche nachweislich den drei ersten christlichen Jahrhunderten angehören; fast alle drücken Gebete um Aufnahme bei Gott, um Seelenruhe u. dgl. aus. Wir geben unter dem Texte ein paar Beispiele.** — Endlich enthalten auch die ältesten Liturgieen Gebets-

---

* *Εἶτα μνημονεύομεν καὶ ὑπὲρ τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ πάντων ἁπλῶς ἐν ἡμῖν προκεκοιμημένων, μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.*

** Z. B. die diglotte Inschrift:

Demetrius et Leontia filiae bene merenti
μνήσθησόν σου Ἰησοῦς ὁ κύριος, τέκνον.

formulare für die Verstorbenen; wie denn auch aus der Geschichte bekannt ist, daß die Namen der Verstorbenen, namentlich der Bischöfe in den sogenannten Diptychen, welche in der Kirche, damit derselben beim Gottesdienste gedacht werde, öffentlich verlesen wurden, verzeichnet standen. Unwahr ist auch die Behauptung, die schismatischen Griechen beteten nicht für die Verstorbenen; ihre Euchologieen beweisen das Gegenteil.

Wir fragen nun nochmals: was sollen Gebete, Opfer, Almosen, überhaupt gute Werke für die Verstorbenen, wenn es für diese jenseits keinen Ort der Läuterung und Reinigung giebt? und wir antworten mit dem hl. Augustin (*enchir.* 60): neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offeratur, vel eleemosynae in ecclesiis fiant. Sed eis haec prosunt, qui, cum viverent, ut haec sibi postea prodesse possent, meruerunt. Est enim vivendi modus nec tam bonus, ut non requirat ista post mortem, nec tam malus, ut non prosint ista post mortem.

Wir dürfen jedoch diese Übersicht aus der patristischen Zeit nicht schließen, ohne der Einwendungen, welche gegen obige Beweisführung aus den Urkunden der Überlieferung gemacht worden sind, zu gedenken. Die Reformation hatte selbst in ihrer mildesten Form (wir meinen insbesondere die anglikanische Kirchengemeinschaft) nach einigem Schwanken, in Konsequenz ihrer Rechtfertigungslehre, mit dem Glauben an das Fegefeuer die Fürbitte für die Verstorbenen abgestellt. In jüngster Zeit nun aber, wo man, in der englischen Hochkirche namentlich, aber auch bei gläubigen Akatholischen Deutschlands (Adalb. Daniel, Benjamin Constant) auf Übereinstimmung mit

---

Ferner griechisch:

ἔζησεν Μαρτύριος ἔτη εἴκοσι δύω. εἰρήνη σοι.

Und lateinisch:

Maria bona femina bixit (!) cum conjugem suum (!) annos plus minus III, bene usque. —

Ammianus Rufinae conjugi carissimae bene merenti; spiritum tuum Deus refrigeret. —

Ursula accepta sis in Christo. — Die argen grammatischen Schnitzer dieser Inschriften erklären sich teils aus der lingua latina rustica, teils aus dem niedern Bildungsgrade solcher Steinmetzen, und haben an manchen Inschriften auf unsern Friedhöfen ebenbürtige Gleichbilder.

den Vätern mehr zu geben anfängt, behaupten manche katholisierend, das Gebet für die Verstorbenen sei auch ihnen nicht verboten, nur folge daraus das Dasein des Fegefeuers keineswegs, was vielmehr eine Erfindung papistischer Neuzeit sei. Zu dem Zwecke lehrt man, die Alten hätten zwar für die Verstorbenen gebetet, aber nicht bloß für die in der Sünde verstorbenen, noch strafbaren, außer der Anschauung Gottes befindlichen Abgeschiedenen, sondern für sie alle promiscue, sogar auch für anerkannt Heilige, entweder um deren Glorie zu steigern, oder um die künftige Auferstehung, mit welcher für sie das Vollmaß der Seligkeit eintreten wird, zu beschleunigen. In Betreff dieser Einrede müssen wir freilich zugeben, daß die Alten nach dem Wortlaut der Formulare auch für Fromme und Gerechte beteten. Allein man mochte sich begreiflicher Weise oft genug über die vollendete Heiligkeit solcher Menschen nicht sofort, sondern erst mit der Zeit überzeugen. Wo man es aber genau nahm, unterschied man allerdings zwischen Gerechten und Ungerechten und war sich wohl bewußt, daß, wenn man auch wörtlich für alle betete, dies doch in verschiedenem Sinne geschehe. Sagt doch der hl. Augustin (*enchir.* 110): pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis, si nulla adjumenta mortuorum, viventium consolationes sunt. Auch sprechen oben genannte Zeugnisse von zu erlangender Seelenruhe, nicht von Vermehrung der Glorie oder Beschleunigung der Auferstehung. Daß das für im Gebete einen mehrfachen Sinn haben könne, bezeugt der hl. Epiphanius, indem er irgendwo sagt: „Wir gedenken der Gerechten und der Sünder, damit wir für die letztern Gottes Barmherzigkeit erlangen mögen.“ Übrigens galt eigentliche Fürbitte für solche, deren Vollendung außer Zweifel stand, als unstatthaft, wie die jedenfalls sehr alte, bis auf Augustins oder noch frühere Zeit zurückreichende, wenn auch erst von Innocenz formulierte Sentenz: injuriam facit martyri, qui orat pro martyre beweiset. — Andere Gegner, welche die Lehre vom Fegefeuer für unbiblisch halten, dabei jedoch anerkennen, daß schon in der ältesten Zeit Theorie und Praxis für sie zeuge, beschuldigen die alte Kirche, sie habe unberechtigter Weise jene Lehre aus dem Heidentum, welches allerdings verwandte Ideeen zeigt (s. oben), aus dem Platonismus, und weiß Gott woher herübergenommen und den christlichen Glauben damit gefälscht. Anstatt

anzuerkennen, daß auch außer der Kirche bei den Heiden Trümmer und Reste von Wahrheit, sei es infolge natürlicher Einsicht, sei es als Überbleibsel der Uroffenbarung, sich vorfinden, welche ja nur zu gunsten des Dogmas, dessen Anklänge allgemein menschlich sind, zeugen, lautet der Vorwurf hier, wie auch bei andern Kirchenlehren, auf Trübung der lautern Lehre durch heidnischen Aberglauben. Dabei hat es mit der Sache selbst nichts auf sich. Die Väter beziehen sich, wie gezeigt, in ihren Zeugnissen auf 1. Kor. 3 und Matth. 5, und entnehmen daher ihr Reinigungsfeuer; und wie wäre es gedenkbar, daß die alte Kirche zur Zeit, wo das Heidentum noch lebte, wo die Scheu vor dem Rückfall in dasselbe unter anderem z. B. den religiösen Gebrauch der Bilder mitunter beanstanden ließ (s. unten), zu gunsten heidnischer Lehre und heidnischen Brauches unapostolische Dinge sollte aufgenommen, ja eingeschwärzt haben?

Für die Zeit des Mittelalters ist dogmenhistorisch nichts zu bemerken: die Doktoren der Schule haben die Lehre vom Fegefeuer, wie sie jetzt vorliegt, vollständig und zum Teil scharfsinnig entwickelt. Als auf dem Konzil von Florenz, welches das orientalische Schisma vorübergehend beilegte, auch dieser Gegenstand, weil sich in demselben eine Differenz zwischen den Kirchen beider Zungen ausgebildet hatte, zur Verhandlung kam, zeigte sich bald, daß solche nicht die Wirklichkeit eines Läuterungsortes betraf, wie fälschlich behauptet worden ist, denn wie hätten die Griechen diese angesichts der Zeugnisse gerade griechischer Väter und des Wortlautes ihrer eigenen Ritualien, welche denselben als *κόλασις* bezeichnen, auch leugnen können? sondern nur die Art der Strafe am dritten Ort. Ihre Auffassung, wie der berühmte Bessarion, ihr Redner (später Kardinal der römischen Kirche), sie auseinandersetzte, war: Seelen, welche nicht völlig rein, aber ohne schwere Sünde abscheiden, gelangen an einen dunkeln, finstern, schmerzhaften Aufenthaltsort (locum caliginis, tenebrarum, moeroris, turbinis etc.), aus dem sie durch die guten Werke der Lebenden: Gebet, Opfer, Almosen, befreit werden können. Nur vom Feuer an diesem Orte wollten die Griechen nichts wissen. Sie hatten unrecht, wie ihnen Leo Allatius, selbst ein Grieche, aus griechischen Vätern, welche nicht selten eines ***πῦρ τέλειον, καθάρσιον, καθαρτήριον*** gedenken, nachgewiesen hat.*

---

* Leo Allatius: *de perpetua occidentalis et orientalis ecclesiae in dogmate de Purgatorio consensione.*

Allein so eifrig auch darüber auf dem Konzil debattiert wurde, zu einer Dogmatisierung des „Feuers“ kam es doch nicht: man begnügte sich damit, die allgemeine Lehre im sogenannten Unionsdekrete also zu formulieren: Item si vere poenitentes in caritate Dei decesserunt, antequam dignis poenitentiae fructibus de commissis satisfecerint et omissis, eorum animas poenis purgatoriis post mortem purgari, et ut a poenis ejusmodi releventur, prodesse eis vivorum suffragia, Missarum scilicet sacrificia, orationes et eleemosynas et alia pietatis officia, quae a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum ecclesiae statuta. Manche unter den Griechen hielten auch am Fegefeuer fest, welches sie dem lateinischen purgatorium analog *καθαρτήριον* nannten. Da das Schisma bald wieder auflebte, so läßt sich nicht bestimmt sagen, wie weit die jetzigen Griechen der zu Florenz vereinbarten Lehre treu geblieben sind: doch zeugen ihre liturgischen Bücher noch fortwährend für Läuterung im Jenseits und Gebetshülfe für die Jenseitigen im Diesseits. Anzuerkennen ist freilich, daß häretische Bruchteile des Orients, wie Nestorianer und (schismatische) Armenier, das Fegefeuer gänzlich leugnen.

Im Abendlande kommt vom Florentinum an bis zur Reformation nichts Bemerkenswertes vor. Der Reformation gegenüber, welche mit dem Fegefeuer die Fürbitte für die Verstorbenen abthun wollte, hat das Tridentinum sich ausgesprochen in der 25. Sitzung (*decret. de purg.*): Cum ecclesia docuerit, purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari, praecipit synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam a sanctis Patribus et sacris Conciliis traditam a Christi fidelibus credi, teneri, doceri et ubique praedicari diligenter studeant. — Das Dogma vom Fegefeuer hat eine ungemein praktisch gemütliche Seite; und so begreift sich, daß das menschliche Gefühl auch bei den Außerkirchlichen trotz aller Konsequenz der Theorie zu laut sprach, um nicht zuletzt seine Rechte geltend zu machen. Die Puseyiten der englischen Hochkirche wollen zwar, sagen sie, kein katholisches Fegefeuer — bei Leibe nicht, das gilt ihnen als grausame Erfindung der Neuzeit, aber die Gebete für die Verstorbenen (in der 1. Ausgabe der anglikanischen Agende, des sog. common prayer-book, beibehalten, in der 2. ausgemerzt) wollen sie um jeden

Preis wieder herstellen. Wie sie aber ohne Annahme eines solchen dritten Ortes Statthaftigkeit und Nutzen solcher Fürbitten darthun wollen, ist schwer zu sagen: man bringt lieber die konfusesten Dinge in der Eschatologie vor, um nur der „schrecklichen“ Lehre vom Fegefeuer auszuweichen. Auch unter den deutschen Theologen außer der Kirche zeigt sich in neuerer (Leibnitz, Lessing) und neuester Zeit (Benjamin Constant) eine gewisse Hinneigung zur Annahme eines Mittelortes, während andere, rationalistisch gesinnt, lieber mit Origenes (?) gleich die Hölle in ein großes Fegefeuer auflösen. Man kommt gewiß den meisten nachdenkenden Protestanten schon recht, wenn man zu ihnen von einer Läuterung, Sühne und Reinigung nach dem Tode spricht: — „Hades“ möchten Bibliomanen Ort und Zustand gern nennen — nur das „Fegefeuer“ wollen sie nicht. Warum denn? Liegt es etwa an dem nach gegenwärtigem Sprachgefühl allerdings derben Namen? Aber wer will denn einer etwas derben Bezeichnung wegen die Sache verwerfen? Übrigens könnte meinetwegen, da das Fegefeuer in seinem Namen über das Dogma hinausgeht, das deutsche Wort mit einem gefälligern vertauscht werden: ist doch die kirchlich lateinische Bezeichnung nur das Purgatorium.

6. Reflexionen über das Dogma und seine Kongruenz. — Wie in der Lehre von der Hölle, wir zeigten es oben, läßt sich auch hier eine Art consensus generis humani aufstellen. Es giebt wohl kein Volk auf dem Erdenrunde, das nicht, wenngleich in höchst entstellter Weise, irgend welche Vorstellungen über eine Sühne leichterer Vergehen im andern Leben und die Förderung derselben durch Leistungen auf Erden gehabt hätte. Die Perser verrichten für ihre Verstorbenen bestimmte Gebete an den drei ersten, am 10. und 31. Tage nach dem Tode, sowie am Jahrestage des Todes; die Ägypter bekunden ihre Überzeugung von der Reinigung der Seelen nach dem Tode durch die mancherlei Wanderungen, welchen sie dieselben unterworfen sein lassen; desgleichen die Pythagoreer mit ihrer Metempsychose. Auch die Brahminen wissen von einer Unterwelt als Reinigungsort der Seelen und ihrer Rückkehr von dort auf die Erde. Anlangend die Förderung dieser Reinigung lehrt die Zend-Avesta, der Verstorbenen Strafe könne durch Opfer und Gebet verkürzt werden: „Welche Strafe wartet auf die Schuldigen dieser Sünde, welche ihr Wort nicht halten? Dreihundert Jahre Höllendauer oder ein Opfer, welches eben

so viel gilt, und welches ihre nächsten Anverwandten darzubringen haben.“ In dem andern Religionsbuch der Perser oder der Indier vielmehr, den Upanischaden, wird gelehrt, nach dem Tode trete Lohn und Strafe ein, welche für gewisse Verbrechen ewig dauert, während die Unvollkommenen durch mancherlei Wanderungen und Wandlungen zur Reinheit gelangen. Die Vorstellungen des klassischen Altertums sind bekannt: was sollen die Totenopfer der Griechen und Römer, die parentalia, libamina, *σπονδαί* u. dgl., wenn man nicht glaubte, durch sie die Götter zu gunsten der Verstorbenen versöhnen zu können? So singt Virgil, Än. 6. 793 ff.:

> Ergo exercentur poenis veterumque malorum
> Supplicia expendunt, aliae panduntur inanes
> Suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
> Infestum eluitur scelus aut exuritur igne.

Auch die vorchristliche Philosophie hat ihre Überzeugung unzweideutig erklärt. Plato äußert an einer auch von Eusebius (*Praep. evang.* 1. 11. 38, 4) angezogenen Stelle seines Phädon (pag. 113 D.): „Sind die Verstorbenen an jenen Ort gekommen, wohin der Dämon sie führt, so werden sie zuerst gerichtet, ob sie gut oder anders gelebt haben, und wenn sich zeigt, daß einige so in mittlerer Weise gelebt haben, besteigen sie ihre Fahrzeuge und gelangen über den Acheron in einen Pfuhl, und dort wohnen sie, und indem sie gereinigt werden und für ihre Ungerechtigkeiten büßen, werden sie los von ihren etwaigen Übelthaten, für ihre guten Thaten aber bekommen sie Ehren, jeder nach seinem Werte.“ * So sehr tritt diese Verwandtschaft der Kirchenlehre mit gewissen Religionsvorstellungen der Heiden hervor, daß man die Kirche ja mit einigem Schein des Paganisierens bezichtigen konnte; wir finden aber darin, wenn nicht einen Rest der Uroffenbarung, ein sprechendes Zeugnis für die Vernunftgemäßheit der katholischen Lehre. — Diese letztere zeigt sich auch in nachstehenden

---

* *Τούτων δὲ οὕτως πεφυκότων, ἐπειδὰν ἀφίκωνται οἱ τετελευκότες εἰς τὸν τόπον, οἶ ὁ δαίμων ἕκαστον κομίζει, πρῶτον μὲν διεδικάσαντο οἵ τε καλῶς καὶ ὁσίως βιώσαντες, καὶ οἳ μὲν ἂν δόξωσι μέσως βεβιωκέναι, πορευθέντες ἐπὶ τὸν Ἀχέροντα, ἀναβάντες ἃ δὴ αὐτοῖς ὀχήματά ἐστιν, ἐπὶ τούτων ἀφικνοῦνται εἰς τὴν λίμνην, καὶ ἐκεῖ οἰκοῦσί τε καὶ καθαιρόμενοι τῶν τε ἀδικημάτων διδόντες δίκας ἀπολύονται, εἴ τίς τι ἠδίκηκε, τῶν τε εὐεργεσιῶν τιμὰς φέρονται κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστος.*

Bemerkungen über die psychologisch-ethische Bedeutung der Lehre vom Reinigungsorte.

Im Glauben an einen zeitweiligen Mittelort liegt zunächst viel Tröstliches. Sünder sind wir alle. Der Mensch in seiner Gebrechlichkeit müßte verzweifeln, wenn jede, auch die geringste Gesetzesübertretung, jede noch nicht völlig abgebüßte, obschon bereute Sünde sollte mit ewiger Strafe belegt werden. Und doch geht ins Himmelreich nichts Unreines ein. Sollten wir mit einem Schritte die sittliche Vollendung erreichen müssen, sollte unsere Hoffnung nur an das Ideal geknüpft sein; dann wehe uns! Selbst die Besseren empfinden es tief, wie weit sie noch von der Idee abstehen. Und der Gedanke, daß, wenn uns, bevor noch alles und jedes ausgeglichen und vergütet ist, der Tod überraschen sollte, all unser Ringen und Mühen vergeblich sei, könnte unsere sittliche Thatkraft nur lähmen. Wird der Bogen zu stark gespannt, so bricht er. Gerade die Überzeugung, daß allenfallsige Mängel jenseits noch ersetzt werden können, giebt Mut und Sporn, unsere Kräfte diesseits zur bestmöglichen Erreichung des Ideals aufzubieten. Wir fragen jeden auf sein Gewissen, ob er wohl, könnte er sich nicht mit dem Fegefeuer vertrösten, hoffen dürfte, jenen Grad von Ruhe und Zuversicht zu erlangen, welcher zu einem sittlichen Streben erforderlich ist. Wenn jetzt schon bei aufrichtig frommen, aber ängstlichen Personen die Unruhe so oft den Frieden des Gewissens stört, was würde erst geschehen, wenn die Unterscheidung zwischen Tod- und läßlicher Sünde und für letztere die Berufung auf das Fegefeuer nicht gälte? — Man könnte freilich dagegen bemerken, daß durch den Gedanken an die Möglichkeit einer jenseitigen Läuterung sittlicher Leichtsinn gefördert und der Abscheu vor der Sünde gemindert werde: des Menschen Eigenliebe lasse auch schwere Dinge als Kleinigkeiten erscheinen, man beruhige sich zu leicht mit dem Gedanken, jenseits das hier Versäumte nachholen zu können. Freilich ist das möglich, und einzelne mögen durch eigene Schuld beim Gedanken an das Fegefeuer Schaden nehmen; allein eine solche Gesinnung, welche unter Hinblick auf das Fegefeuer ohne Scheu und Bedenken vermeintlich läßliche Sünden begeht, welche unter gleichem Hinblick für das verflossene sündhafte Leben hienieden nichts thun zu sollen wähnt, führt gewiß nicht an den dritten Ort, sondern hat den nächsten Anspruch auf die Hölle. Zudem hat die Satisfaktion

(richtiger Satispassion) des Purgatoriums an sich schon Schreckhaftes genug (s. unten), und da es außer allem Zweifel steht, daß Genugthuung und Läuterung auf Erden weit leichter ist, als jenseits, so würde es ja nur von kurzsichtiger Thorheit zeugen, mit der Aussicht auf das Schlimmere sich hienieden von ernstlicher Bußleistung bequem und gemächlich dispensieren zu wollen. Die richtige Mitte gerade zwischen Vermessenheit und Verzweiflung giebt uns die katholische Lehre. — Dieselbe Lehre macht es auch möglich, dem Sünder noch in den letzten Stunden seines Lebens, wenn er nur guten Willens ist, Trost einzusprechen. Gesetzt, ein großer Sünder, welcher sich ein ganzes Leben hindurch im Schlamme des Lasters herumgewälzt hat, möchte sich zuletzt bekehren. Aber kann er wohl glauben, daß er in den paar Augenblicken, welches ihm noch vom Leben übrig sind, die Sache völlig werde abmachen können, daß er auch solchen Menschen, welche ihr Leben hindurch in saurer Mühe gearbeitet und der Tugend langwierige Opfer gebracht haben, werde gleichgestellt, und durch und durch besudelt, wie er ist, werde vom Mund auf, wie es heißt, in die Gemeinschaft der Reinen und Seligen auch bei aufrichtiger Herzensbekehrung aufgenommen werden? Wenn die Kirche das lehrte, würde es ihrem Organ, dem Priester, schwer fallen, den sterbenden Sünder davon zu überzeugen. Sein natürliches Gefühl würde sich gegen solche Aufstellung sträuben, und die Gefahr der Verzweiflung läge nahe. Hiervor bewahrt der Hinblick aufs Fegefeuer. Dieser stellt ihm jenseitige Buße in Aussicht. Nun, daß der Mensch für ein in Sünden verbrachtes Leben büßen muß, das begreift er, das will er, das wünscht er sogar. Die Möglichkeit, jenseits noch etwas thun oder vielmehr leiden zu können, ermannt ihn in den letzten Momenten zum Vertrauen.

Die Kehrseite der Sache ergiebt sich aus folgender Bemerkung. Man hat die Lehre vom Fegefeuer hart und grausam gescholten, indes sie bringt nur Gottes Gerechtigkeit zum Austrag. Der Gedanke an diese, der Gedanke, es muß alles bis auf den letzten Heller gezahlt werden, es muß genug gethan und das hier Versäumte jenseits eingebracht werden, freilich ist der angethan, heilsamen Ernst in die Seele zu gießen, zur Vermeidung auch kleiner Vergehen und zur Übernahme geeigneter Bußwerke anzuspornen. Nicht in Bausch und Bogen mißt die göttliche Gerechtigkeit, sondern sie wägt mit der

Goldwage des Heiligtums: das beherzigen fördert Zartheit des Gewissens und Treue auch im kleinen.

In noch schönerm Lichte erscheint uns die Lehre vom Fegefeuer, wenn wir die Fürbitte für die Verstorbenen hinzunehmen. Ich will hier eine Stelle aus Wisemans Konferenzreden hersetzen (11 sub. fin.): „Als praktische Wahrheit übt diese Lehre einen höchst tröstlichen Einfluß auf die Menschheit aus, einen Einfluß, welcher dem hohen Range angemessen ist, den eine Religion, vom Himmel gestiegen, um die reinsten Empfindungen der menschlichen Seele zu unterstützen, einnimmt. Die Natur selbst scheint sich bei dem Gedanken zu entsetzen, daß die Bande der Zuneigung, welche uns in diesem Leben einigen, zerrissen werden könnten durch die Hand des Todes, der seit dem Triumphe des Kreuzes besiegt ist und seinen Stachel verloren hat. Aber nicht einzig an die kalten und entstellten Überreste der Sterblichkeit knüpft sie ihre Zuneigungen. Das ist nur ein irdischer und eines Christen kaum würdiger Schmerz, der da, wenn das Grab über die Bahre eines verstorbenen Freundes sich schließt, in Schluchzen ausbricht; die Seele erhebt sich zu einer geistigern Zuneigung, und wird nicht zugeben, daß die Bande der Liebe und Teilnahme, welche sie an jene knüpfen, die ihr entrissen sind, gebrochen werden. Das ist ein Glaube, kalt und düster wie das Gewölbe eines Grabmales, daß alle Sympathie aufhört, wenn der Leib in Verwesung zerfällt, und daß zwischen jenen, die da ruhen im Frieden des Grabes, und uns, die wir während eines Augenblickes bald verwelkte Blumen auf ihr Grab gestreuet haben, kein Austausch von Liebe und Freundschaft mehr bestehen könne. Aber welch ein süßer Trost für den Streitenden, welcher im Bewußtsein seiner Unvollkommenheit glauben darf, daß sogar, nachdem die Zeit des Verdienstes verstrichen ist, er noch Freunde haben werde, welche zu seinen Gunsten fürbitten. Welch tröstender Gedanke für die betrübten Freunde, die ihn überleben, zu wissen, daß sie statt nutzloser Thränen wirksame Mittel in Händen haben, ihren Freund zu erleichtern und ihm durch Bitten und Gebete ihren liebevollen Sehnsuchtsschmerz zu bezeugen! In den ersten Augenblicken des Schmerzes wird das Gefühl oft alle religiösen Vorurteile überwinden, wird den Ungläubigen bei den entseelten Resten seines Freundes das Knie beugen lassen und ihm ein unwillkürliches Gebet für seine Seelenruhe abnötigen. Das ist ein Instinkt der Natur, welcher für

den Augenblick, unterstützt durch die Analogie der geoffenbarten Glaubenswahrheit, plötzlich diesen so tröstlichen Lehrsatz sich aneignet. Aber das ist nur der flüchtige und melancholische Schein, welcher wie ein Meteor oft über den Gräbern spielt, während das katholische Gefühl trostreich, obwohl umgeben mit geheimnisvollem Dunkel, jener ewigen Lampe gleicht, welche die Frömmigkeit des Altertums, wie erzählt wird, vor den Gräbern jener, welche der Tod ihnen entrissen, aufhing. Das verlängert die zartesten Affekte über den Schatten des Todes hinaus und gewährt die schönste Hoffnung, daß die Hülfeleistung, welche wir unsern leidenden Brüdern abstatten, uns durch sie, wenn wir den Ort der Ruhe erreicht haben, reichlich vergolten werden wird, daß wir uns Freunde erwerben, welche uns, wo es mangelt, in ihre Hütten aufnehmen werden.“ Zu diesen schönen Worten will ich nur noch beifügen, daß nach meiner Empfindung das Tröstliche der Lehre mehr noch, als in bloßen Liebesverhältnissen, sich dort hervorthut, wo es sich um eine den Verstorbenen von den Lebenden abzutragende Sühne handelt. Gesetzt, wir haben dem Entrückten zeitlebens unrecht gethan, einen Schaden leiblicher oder geistiger Art zugefügt, ihm sein Glück mißgönnt, im Wege gestanden u. dgl., wie es unter Menschen sich trifft; wir sind bis dahin nicht zur Einsicht gelangt, oder haben die Gelegenheit, ihm zu genügen, verabsäumt. Nun, der Tod, der den Neid aufhebt, der sühnt und weiht, hat die rechte Einsicht gebracht: wie tröstlich, dem Gekränkten und Geschädigten, wenn nicht auf andere Weise, doch durch Gebetshülfe Ersatz leisten zu können! Denken wir, ein Kind hat seinen besorgten Eltern bei ihren Lebzeiten großen Kummer bereitet. Sie sind hinüber; nun erst gelangt das Kind zur Erkenntnis; wie gern würde es, lebten sie noch, ihnen jetzt thatsächlich ihre Herzenspein vergüten: das ist vorbei, indes auf ihrem Grabe noch kann der ausgeartete Sohn, die pflichtvergessene Tochter Abbitte thun und den verstorbenen Eltern das zugefügte Unrecht reichlich ersetzen. Aber es gilt auch umgekehrt; niemals verzeiht ein edel gebildetes Gemüt eine empfangene Kränkung leichter, als beim Tode des Beleidigers; denn der Tod löscht das Gefühl der Empfindlichkeit. Der Akt der Verzeihung ist sicherlich selbst schon die kräftigste Fürbitte, und ich könnte den nur für einen Namenchristen halten, welcher, da er doch selbst dem Herrn eine so große Summe schuldet, nicht gern seinem verstorbenen Bruder die wenigen Groschen

angethanen Unrechtes nachlassen wollte, wenn er sich denkt, wie er muß, daß er durch solche Verzeihung die Strafzeit des Verstorbenen abkürze, ja vielleicht die einzige Bedingung zu seiner gänzlichen Vollendung verwirkliche.

Schließlich mache ich darauf aufmerksam, welch ein erhebendes Moment die Lehre vom Fegefeuer sowohl der Privatandacht der Gläubigen als dem öffentlichen Kulte einfügt. Es muß doch jedes Christenherz rührend anmuten, wenn es so oft in den Andachtsübungen am Schlusse heißt: nun wollen wir auch noch der armen Seelen im Fegefeuer gedenken; das reinste Mitleiden, gepaart mit einer vertraulichen Zuversicht, spricht sich hier aus: kein Wunder, wenn die Fürbitte für die Verstorbenen, wie die Erfahrung zeigt, zu den liebsten und heilsamsten Andachten des christlichen Volkes zählt. Anlangend den öffentlichen Kult, zeigt ein Vergleich der katholischen Beerdigungsfeier mit der akatholischen, daß erstere — dank der Lehre vom Fegefeuer — ihr Augenmerk auf den Verstorbenen richtet und mit diesem sich beschäftigt, denn die Kirche weiß, daß der verstorbene Mitbruder auch jetzt noch ihr angehört und sie ihm nützlich werden kann. Dagegen weiß der Akatholik über den Tod hinaus nichts mehr für seine Angehörigen zu thun; nach seiner Lehre kann er nicht einmal am Grabe für sie beten; er wird es freilich mitunter thun, aber dann folgt er dem Drange seiner Natur, nicht der Norm seines Glaubens. Nun hat man außer der Kirche durch prächtige, salbungsvolle Grabreden den Defekt zu ersetzen sich bemüht. Aber was gewährt den Hinterbliebenen gründlicheren Trost, eine oft falsch geschminkte panegyrische Lobrede auf den Toten, welche doch Gottes Gerichte nicht abändert, oder jene ernste Teilnahme, welche sich in kräftiger Fürbitte ausspricht? Wenn uns jetzt die Wahl gelassen würde, dereinst bestattet zu werden unter den prunkvollen Lobsprüchen nutzloser Redekunst, oder unter der stillen Teilnahme herzinniger Gebete, könnten wir uns bedenken? Und wie ergreift es die Umstehenden, wenn es selbst bei aller Anerkennung der Tugenden des Verstorbenen schließlich dennoch heißt und heißen muß: Da die Gerichte Gottes unerforschlich sind, so laßt uns für die Seelenruhe unseres Mitbruders beten. An die Bestattung schließen sich die Exequien: Officium, Opfer, Benediktion der Tumba. Darüber kann doch wohl nur eine Stimme sein (vgl. Goethes Faust), daß diese Kultakte der

katholischen Kirche, in welchen sie auch die Künste, namentlich die Kunst der Töne, heranzieht, (freilich nur, wenn sie angemessen abgehalten werden), in ernster Würde und schauriger Majestät das Höchste erreichen. Wen hat nicht ein *Requiem aeternam*, ein *Dies irae*, ein *Miseremini*, ein *Libera me* zuzeiten in eine Stimmung versetzt, welche ihn, indem sie ihn der Erde entrückte, geistig bis an die Pforten der Ewigkeit hintrug? — Endlich hat uns die Lehre vom Fegefeuer im Cyklus des Kirchenjahres den Gedächtnistag aller Seelen am 2. November eingetragen. Der Abt Odilo von Clugny hat diese Feier nach vereinzelten aber schwankenden Vorgängen zuerst im Jahre 1048 in den Klöstern des Cistercienserordens eingerichtet. Die Sache fand so vielen Anklang, daß der Papst Johannes XIX. dies Gedächtnis der Verstorbenen zu begehen allen Kirchen vorschrieb. Kaum ist ein Tag im Jahre so segensreich als der 2. November; die armen Seelen, sagt sinnig der Volksmund, freuen sich auf ihn. Wehmut, Ernst, Rührung paaren sich an diesem Tage, um die heilsamste Gesinnung hervorzubringen. An keinem Tage des Jahres werden die Sakramente vom gläubigen Volke mit mehr Eifer und Inbrunst empfangen, an keinem Tage findet der Seelsorger durch den allgemeinen Todesgedanken das Herz weicher und das Gemüt empfänglicher gestimmt, um die heilsamsten Mahnungen mit Erfolg anbringen zu können; und wenn an diesem Tage die Gemeinde ihren Gottesacker besucht, um ihrer Toten zu denken, kann es eine schönere Feier geben?

b) Nähere Bestimmungen der Lehre vom Fegefeuer.

§ 8.

1. Das Feuer im Reinigungsorte. — Nachdem wir im vorigen Paragraphen die kirchliche Lehre vom Purgatorium, sofern sie streng dogmatische Sanktion hat, dargestellt haben, wollen wir jetzt auf die wichtigern näheren Lehrbestimmungen, welche nur größere oder geringere Wahrscheinlichkeit, die jedoch mitunter zu einer moralischen Gewißheit wird, beanspruchen, übergehen.

Zunächst handelt es sich um die Weise oder Natur der Strafe im Fegefeuer, insbesondere um die Unterscheidung zwischen poena damni und poena sensus, welche auch hier wie bei der Hölle gemacht zu werden pflegt. Die Strafe des Verlustes ist hier die

zeitweilige Trennung von Gott oder der Aufschub der seligen Anschauung. Kann über diese kein Zweifel bestehen, so auch nicht darüber, daß dies Damnum bei den armen Seelen einen Verlust ausdrückt, welcher schmerzlich empfunden, nicht bloß den Mangel eines Gutes, dessen Abgang nicht gefühlt wird, wie das etwa im limbus infantium (vgl. Sakr.-L. I. 232 f.) zutrifft. So geht freilich im Purgatorium die poena damni in eine poena sensus über; denn, indem die Seele jenseits alles, was hienieden der Würdigung des höchsten Gutes entgegen stehen kann — die Täuschungen der Sinne und die Reizungen eines ungöttlichen Vergnügens — abgestreift hat; indem sie mit klarster Einsicht Wert und Bedeutung ihres Zieles erkennend, sich durch eigene Schuld zeitweilig von demselben entfernt sieht, muß sich bei ihr ein Schmerz der Sehnsucht einstellen, welcher um so intensiver ist, je klarer die Erkenntnis jenes hohen Gutes und je ungetrübter das Bewußtsein dieser eigenen Verschuldung geworden. Ohne Zweifel ist dies Damnum, dieser mit dem peinlichen Bewußtsein der Schuld durchzogene Sehnsuchtsschmerz als die wesentlichste Strafe des Purgatoriums anzusehen.

Ob zu dieser privativen Strafe noch positive Bestrafungen als eigentliche poenae sensus hinzukommen, fragt sich. Dabei handelt es sich hauptsächlich um das Feuer, als Strafmittel im Reinigungsorte: geschieht die Reinigung der armen Seelen durch Feuer oder nicht? Wir antworten: die Annahme wirklichen Feuers ist keine dogmatische Notwendigkeit. Das Florentinum, auf welches man sich fürs Gegenteil berufen hat, verpflichtet keineswegs zur Anerkennung eines Fegefeuers, hat vielmehr unseres Erachtens hier völlige Meinungsfreiheit gestattet (s. oben S. 94 f.). Manche Theologen wollen die Annahme des Feuers zu einer sententia fidei proxima machen; aber auch dafür sehe ich keinen genügenden Grund, da die Kirche selbst nicht entschieden hat, und die hl. Väter teils mehr meinungsweise sich äußern, teils nicht selten Zweifel ausgedrückt haben. Daß es sich in dieser Feuerfrage bei der Hölle anders verhält, als hier, ward oben schon erinnert. Indes halten wir doch wissenschaftlich die Ansicht, welche auch dem Reinigungsorte das Feuer einräumt, für die bei weitem wahrscheinlichere. Denn es ist 1. die Möglichkeit eines auf die anima separata einwirkenden körperlichen Feuers nach Obigem (S. 80) nicht zu beanstanden. Dann haben wir 2. die Perikope

1. Kor. 3 mit größerer Wahrscheinlichkeit vom Purgatorium erklärt; trifft aber diese Stelle den dritten Ort, so kann das Feuer schwerlich umgangen werden, wenn man nicht den ganzen Passus in bildliche Rede auflösen will, was seine Bedenken hat. Ferner aber ist 3. die Mehrzahl der Kirchenlehrer fürs Feuer. Wollen die spätern Griechen vom Feuer nichts wissen, so ist dafür im lateinischen Abendland die Vorstellung von demselben um so entschiedener ausgeprägt und ins Bewußtsein des Volkes übergegangen. Ohne auf Erscheinungen und Visionen betreffs des Purgatoriums, welche sich nie anders als per ignem darstellen, viel dogmatisches Gewicht zu legen, erachten wir doch, daß sie zu berücksichtigen seien. In der hl. Schrift tritt 4. das Feuer durchweg als Element der göttlichen Strafe auf, es erscheint durchgängig als vindex oder lictor divinae justitiae, und wird, was wohl zu beachten ist, nachdem das andere Strafmittel, das Wasser, in der Sündflut seine Rolle gleichsam ausgespielt hat, gerade für die Züchtigungen am Ende der Tage besonders hervorgehoben. Zu diesen positiven kommt 5. noch folgender innere Grund hinzu. Das Strafeleiden oder die Satispassion der armen Seelen müssen wir uns unfraglich zugleich als ihre Läuterung oder Reinigung (woher ja der Name des dritten Ortes) bewirkend vorstellen. Solche Läuterung setzt aber ein Läuterungs**mittel** voraus. Kann man sich nun aber die bloße Strafe des Verlustes füglich als medium purgationis denken? Die Strafwürdigkeit der armen Seelen ist schwerlich ein bloß abstrakter Relationsbegriff, ist vielmehr ein wahrer reatus, der irgend eine reale Unterlage hat, selbst wenn diese keine culpa sein kann: dieser Reat hat aber stets in der Schule gegolten als ein befleckender Schmutz, welcher gleichsam der Substanz der Seele sich angesetzt hat, der nun aber am dritten Ort von ihr losgelöset und ausgeschieden werden muß. Mag sein, daß der oben beschriebene Sehnsuchtsschmerz und der durch ihn erzeugte Nisus, aus dem Stande der Trennung herauszukommen, als eine unwillkürliche Anstrengung der Seele, geeignet in Weise eines **geistigen** Feuers jenen Seelenschmutz zu verzehren, aufgefaßt werden kann: jedenfalls sagt es uns mehr zu, die Austilgung des letztern als ein wahres Ausbrennen durch Feuer und Feuersqual uns zu veranschaulichen. Der ignis vindicativus wird so zum ignis purgatorius, welcher wie im Schmelztiegel die Schlacken der Seele ausbrennt, wie denn das Feuer ja auch

das kräftigste Läuterungsmittel auf Erden ist. — Übrigens gilt über die Natur des Feuers im Reinigungsorte genau dasselbe wie über die des höllischen Feuers; auch steht der Annahme, daß in der Hölle und im Purgatorium dasselbe Element brenne, nichts entgegen; denn wenn aus der Hölle die Ewigkeit mit dem, was sich anschließt, herausgenommen werden könnte, müßte sie zum Purgatorium werden. — An andere positive Strafen außer dem Feuer scheint beim dritten Orte kaum gedacht werden zu müssen, jedenfalls wissen wir von Weiterem nichts.

2. Über Grad und Maß der Strafe im Fegefeuer können wir nichts Bestimmtes aussagen. Grade der Strafe, sei es nach ihrer Dauer oder nach ihrer Intension bemessen, giebt es dort jedenfalls. Sie müssen sich richten nach der Quote der zu leistenden Bußsühnung; denn so erheischt es die göttliche Gerechtigkeit. Auch kann nicht bestritten werden, daß die Leiden des Fegefeuers verhältnismäßig die Leiden dieser Welt weit überbieten. Es folgt dies einfach aus der Wahrheit, daß bei der Bestrafung im andern Leben sich vorwaltend jene göttliche Gerechtigkeit, welche alles bis auf den letzten Heller eintreibt, geltend macht, weshalb auch die jenseitigen Strafen nicht mehr den Charakter eines Heilsmittels an sich tragen, ihre Abtragung vielmehr zu einer bloßen Satispassion wird. Daß den armen Seelen im Gerichte die selige Anschauung in sichere Aussicht gestellt wird, das ist freilich Güte und Gnade; daß sie aber einstweilen noch leiden müssen, ist ebenso pure Gerechtigkeit. Hienieden aber durchdringen sich in jeder von Gott über uns verhängten Züchtigung erbarmungsvolle Liebe und Gerechtigkeit, und kann diese Durchdringung unmöglich anders denn als ein temperamentum, also eine Linderung der Strafe, aufgefaßt werden; dort aber ist die Strafe, wie in der Hölle, so im Fegefeuer, reinweg eine Sühne göttlicher Gerechtigkeit. Und während daher auf Erden jedes wahre Bußleiden zugleich Bußwerk, d. h. wahrhaft heilsam und verdienstlich ist, wirkt die Strafe des Fegefeuers nur zur Aufhebung des Reates, ohne in der göttlichen Gnaden- und Heilsordnung weiter zu fördern. Billig grauet uns vor einem Leiden, welches so charakteristisch von jeder irdischen Züchtigung verschieden ist, daß wir uns nicht einmal eine Vorstellung von seiner Natur bilden können. Man sieht schon, wie, auch abgesehen von der stets das Heil gefährdenden unbußfertigen

Gesinnung, welche sich in der Weigerung, hienieden für die Sünde genug zu thun, kund giebt, die Mahnungen und Warnungen der Asceten, nicht zu viel auf das Fegefeuer zu zählen, dogmatisch wohl begründet sind: unverzeihlich wäre doch der Leichtsinn, welcher auf Kosten des dritten Ortes sich auf Erden von Arbeit und Anstrengung glaubte dispensieren zu dürfen; nein, mein Freund, wirke, leide und dulde hienieden, wo das Leiden verdienstlich ist und die Himmelskrone dir verschönert; dort gilt nur Gerechtigkeit, welche den letzten Schuldheller einfordert. Wer mag mit Gott rechten wollen? Besser hienieden uns ihm auf Gnade ergeben, als dort ihm zu Rede und Verantwortung stehen müssen; besser hienieden leiden, wo, wie wir wissen, jede Züchtigung Gottes ein versteckter Liebeserweis, und die strafende Hand Gottes zugleich die segnende ist, als dort, wo die Missethat um Rache schreiet und Erbarmen die Wucht des göttlichen Armes nicht mehr hemmt, nach dem Spruche des hl. Augustin: „Hier schneide, hier brenne, doch schone meiner in der Ewigkeit.“ — Gleichwohl ist es wie vieler Theologen auch meine Meinung, daß, wenn auch die Strafe des Fegefeuers stets appretiativ jede diesseitige Strafe überragt, darum doch nicht die geringste Pein desselben auch intensiv jede irdische Qual überbieten müsse, wie freilich viele annehmen zu sollen glauben. Es scheint uns zu hart anzunehmen, daß z. B. der geringste Anhauch eines unerlaubten Gedankens, mit geringster Einwilligung gehegt, in seiner jenseitigen Bestrafung alle Qualen und Leiden auf Erden, deren es doch schauderhafte genug giebt, übersteigen sollte.

3. Es mögen noch einige nähere Bestimmungen über den Zustand der Seelen im Fegefeuer, soweit sie möglich sind, beigefügt werden. — Die Leiden am dritten Ort sind furchtbar und grausig, gewiß, allein es ist doch auch eine andere Seite der Betrachtung statthaft, welche die Schrecken des Fegefeuers, ohne sie aufzuheben, in etwa mildert. Man soll doch in der Vorstellung den dritten Ort nicht zu nahe an die Hölle rücken und ihn geradezu zu einer Vorhölle machen; in der That ist er weit eher als ein Vorhimmel anzusehen. Es ist nämlich als sicher zu erachten, daß die leidenden Seelen um ihre künftige Seligkeit wissen; im Gerichte ist ihnen ja ihr Urteil gefällt; auch müssen sie dort, wo keine Täuschung mehr gedenkbar, ihren Zustand klar erkennen, müssen sich also inne werden, daß sie

Gott nicht hassen, weshalb auch die Ansicht einiger, die armen Seelen hielten sich selbst für verdammt und würden promiscue mit den Verdammten gequält, schlechthin abzuweisen ist: ein solcher Wahn müßte ihre Lage sofort zur Hölle machen. Wissen sie aber ihr Heil gesichert, wissen sie sich den Schwankungen und Gefährdungen dieses wechselvollen Lebens entrückt, so kann ihr Zustand unmöglich als trostlos und verzweifelt gefaßt werden. Dazu kommt, daß sie ihre Strafe, so empfindlich sie sein mag, weil sie Gott auch als den Gerechten lieben, und sohin die göttliche Gerechtigkeit hochachten, in gewissem Sinne bereitwillig, ja gern erdulden, dergestalt, daß sie nicht einmal sofort d. i. vor ihrer gänzlichen Läuterung in den Himmel eingehen wollen. Nur insofern die Strafe ihrer Natur entgegensteht und ihr endliches Ziel aufhält, leiden sie solche ungern, denn sonst würde sie offenbar aufhören Leiden zu sein; gleichwohl muß aber selbstverständlich die völlige Übereinstimmung ihres Willens mit der göttlichen Entscheidung als ein ihre Qual linderndes Moment aufgefaßt werden. Es ist daher kaum zu bezweifeln, daß im Fegefeuer trotz des empfindlichsten Schmerzes viele himmlische Freude besteht: wie könnte es anders sein an einem Orte, wo Gott geliebt wird? Auf welche Weise das eine mit dem andern sich ausgleichen möge, können wir uns freilich nicht zur gehörigen Vorstellung bringen.

Die gleiche Ungewißheit gilt in noch höherm Grade, wenn wir die Natur des von den Seelen am dritten Ort durchzumachenden Läuterungsprozesses in Betracht ziehen. Wir müssen durchaus an dem Grundsatze festhalten: die armen Seelen, wie sie sich nicht weiter verschulden können, so verdienen sie auch nicht mehr; ihr sittlicher Wert streng genommen wird in der Läuterung nicht erhöhet. Indes werden wir uns doch schwerlich der Annahme einer gewissen Melioration und darum auch einer Werterhöhung entziehen können, da es doch handgreiflich scheint, daß, so wie anklebende Schlacken das Edelmetall entstellen, so auch ein reatus, wenn auch nur poenae, die Seele verschlimmert. Aber wie ist eine derartige „Besserung“ zu begreifen ohne neues Verdienst? Die Schwierigkeit liegt wohl nur darin, daß jenseits zwei Dinge in Wirklichkeit auseinander gehen, welche wir hier nur in Gedanken auseinander halten können. Die Culpabilität oder reatus culpae ist allerdings stets

die Wurzel der Strafbarkeit oder des reatus poenae; gleichwohl wissen wir aus der Lehre vom Bußsakramente und dem Ablasse, daß letztere auch ohne die erstere, wenngleich nicht ohne ihre Voraussetzung, noch fortbestehen kann. Kann aber Strafe ohne Schuld (d. i. nach erlassener Schuld) bestehen, so scheint es in der logischen Konsequenz zu liegen, daß auch Strafe schwinden, somit abgetragen werden könne ohne Verdienst. Hat aber jede Strafe Schuld (ob auch erlassene) zur Voraussetzung, so muß, scheint es, um die Möglichkeit einer jenseitigen Läuterung von der Strafe zu begreifen, an das diesseits errungene Verdienst angeknüpft werden. Die armen Seelen verdienen zwar dort nicht mehr, aber ihr auf Erden errungenes Verdienst ist es, welches in ihrer dortigen Läuterung von der Strafe nachwirkt. Übrigens zählt dieser Punkt ohne Frage zu den »quaestiones difficiliores«, vor deren Erörterung beim Volk das Tridentinum warnt; und wir räumen gern ein, daß über diesen Verhältnissen des Jenseits ein Schleier ausgebreitet liegt, den unser blödes Auge nicht durchdringt. — Die Schule drückt mit ihren Formeln die bezügliche Lage der armen Seelen so aus: obgleich die animae purgantes nicht mehr in via sind, so sind sie doch auch noch nicht vollends in termino.

4. Unsere Leistungen zu gunsten der Abgestorbenen. — Was die andere Seite in der Lehre vom Fegefeuer anbetrifft, daß die guten Werke der Lebenden den Abgestorbenen heilsam seien (welches Lehrstück wir, obwohl es systematisch richtiger in den 2. Abschnitt unserer Schrift verwiesen würde, der positiven Beweisführung wegen nicht wohl vom ersten trennen durften), so können wir auch hier über die Art und Weise, wie unsere Gebete, Opfer und sonstigen Leistungen den Seelen im Fegefeuer zu Nutzen gereichen, nichts Bestimmtes aussagen. Das Dogma lehrt einfach nur die Heilsamkeit solcher Werke für die Abgeschiedenen (s. oben), sich aller nähern Erklärung enthaltend. Wir haben uns andeutungsweise über die Zuwendung unserer guten Werke an die Abgestorbenen in der Lehre vom Ablasse und vom Meßopfer ausgesprochen (s. Sakr.-Lehre I. 589 f. u. II. 235 f.). Man sieht darnach leicht, daß der Erfolg solcher für die armen Seelen dargebrachten Leistungen zweierlei voraussetzt: auf seiten der Lebenden alle Bedingungen, welche dem Werke einen verdienstlichen und satisfaktorischen Charakter geben, auf

seiten der Abgestorbenen eine Empfänglichkeit für die Zuwendung. Über letztere allein könnte hier noch gefragt werden. Jedenfalls muß diese auf Erden errungen sein, und hier gilt Augustins bekanntes Wort: sed eis haec (die guten Werke der Lebenden) prosunt, qui cum viverent, ut haec sibi postea prodesse possent, meruerunt. Näheres läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen.* Man sieht jedoch sogleich ein, es darf nicht behauptet werden, daß unsere Fürbitten u. s. w. gerade denen, und diesen in vollem Maße, zu gute kommen, für welche wir sie verrichten, insofern ja ihre Kapazität für den Empfang fraglich ist. Da wir indessen wohl bei allen

* Sollte man Augustins Gedanken nicht näher dahin präcisieren dürfen, diese Befähigung der armen Seelen für den Empfang unserer Wohlthaten sei von ihnen erworben gerade durch jene Leistungen, welche sie im irdischen Leben im Glauben an und in Rücksicht auf das Fegefeuer verrichtet haben, und auch das Maß ihrer Empfänglichkeit richte sich nach dem Maße solcher Leistungen? Wir haben anderswo unmaßgeblich (s. Sakr.=Lehre II. 197 Anm.) den Gedanken ausgesprochen, daß in der (streitenden und leidenden, denn von der triumphierenden kann nicht die Rede sein) Kirche alle durch die Sünde verwirkte oder von der Sünde rückständige zeitliche Strafe bis zum endlichen Gerichte ohne jeden Abzug abgetragen werden müsse, daß jedoch nach dem in der Menschheit herrschenden Gesetze der Solidarität und Reversibilität die Leistungen der einen den andern unter gewissen Bedingungen zu statten kommen können. Wenn nun die für jene Empfänglichkeit geforderte Bedingung bei den Verstorbenen, in ihren früheren Leistungen dieser Art während des Lebens, und auch das Maß der Empfänglichkeit in dem Maße dieser Leistungen gesucht werden dürfte (und so würde Augustins Satz einen ganz prägnanten Sinn bekommen), so würde sich damit eine genauere Einsicht in die Gesetze der Repartition der von den Gläubigen auf Erden Gott dargebrachten Satisfaktionswerte unter den armen Seelen ergeben, und würde zugleich einleuchten, daß nicht nur alle zeitliche Strafe zusammen, sei es auf Erden, sei es im Fegefeuer, wirklich abgebüßt wird, sondern auch, daß der Kirche auf Erden, durch Übertragung der von ihren Mitgliedern erzielten Satisfaktionswerte auf das Fegefeuer, nichts verloren geht, indem das zu Übertragende in dem hienieden mit Rücksicht auf das Fegefeuer Gewirkten seinen Grund hat. — Sofern es mit der Zuwendung eines Ablasses an die Verstorbenen noch etwas Besonderes auf sich hat (Sakr.=Lehre II. 235), könnte man dann diese Bedingung dahin schärfen, daß für den Empfang einer solchen Wohlthat beim Verstorbenen auch ein entsprechender Eifer für Gewinnung solcher Ablässe während seiner Lebenszeit angesetzt werde. — Es besteht zur Zeit eine kirchlich approbierte Genossenschaft solcher, welche durch ein feierliches Gelöbnis alle ihre guten Werke den Seelen im Fegefeuer Gott darbringen. Dies Gelöbnis gilt als ein heroischer Akt der Liebe zu den leidenden Mitbrüdern, welche an das pau=

armen Seelen einen gewissen Grad von Empfänglichkeit anzunehmen haben, so erscheint es doch, auch abgesehen von der größern Intensität, welche unsere Gebete u. s. w. dabei psychologisch gewinnen, nicht zwecklos, besonders zu applizieren. Daß aber im christlichen und kirchlichen Bewußtsein keine ausschließlich auf die namhaft gemachte Person gehende Zuwendung beabsichtigt sein kann, folgt schon

---

linische »cupio anathema esse a Christo pro fratribus meis« (Röm. 9, 3) erinnert. Jedes Opfer hat seinen Lohn in sich selbst, und was in einem solchen Akte rationem *meriti* hat, verbleibt selbstverständlich der Person des Leistenden, allein der satisfaktive Wert aller Leistungen wird nun doch durch das Bedürfnis der Insassen des Fegefeuers in Anspruch genommen und absorbiert werden. Eine solche Dahingabe könnte daher mißlich und kaum empfehlenswert erscheinen, wenn nicht nach der vorgetragenen Ansicht daran festgehalten wird, daß nun auch bei jenen Gläubigen auf Erden, welche sich zu solchem Liebesakte entschließen, in gleichem Maße die Empfänglichkeit wächst, dereinst, wenn sie etwa selbst im Fegefeuer dessen bedürfen sollten, an den Leistungen der streitenden Kirche fürs Fegefeuer zu partizipieren. Auch so noch bleibt jener Akt ein Opfer, indem man wohl hoffen und erwarten, aber nicht mit Bestimmtheit voraus wissen kann, ob dereinst zur Zeit des eigenen Bedarfs ein Äquivalent von der streitenden Kirche für die leidende Gott wird dargebracht werden. Allein solche Ungewißheit wird reichlich aufgewogen durch den in einem solchen Akt heldenmütiger Bruderliebe liegenden, natürlich rein persönlichen Verdienstwert. — Wenn nun endlich durch die hienieden mit Rücksicht auf das Fegefeuer erworbenen Satisfaktionswerte, in gleichem Grade, wie sie von den Bedürfnissen des Fegefeuers absorbiert werden, die Empfänglichkeit der Leistenden für die spätere Anteilnahme an solchen Leistungen erhöhet wird, so sieht man, daß bei allen Leistungen fürs Fegefeuer im großen Ganzen Verlust und Gewinn in der satisfaktiven Ordnung sich ausgleichen, daß also die praktische Bedeutung der Lehre vom Fegefeuer darin liegt, daß sie den Gläubigen auf Erden Antrieb wird, recht viele gute Werke zu verrichten, welche zwar satisfaktorisch den Leistenden nicht mehr einbringen können, als gleichwertvolle Werke anderer Art, die aber sehr geeignet sind, das eigentliche Verdienst und somit den Lohn im Himmel zu steigern. In dieser Hinsicht kann der ethische Nutzen der Lehre vom Reinigungsort kaum hoch genug veranschlagt werden. Jeder Kenner des menschlichen Herzens und des christlichen Volkes wird mir einräumen, daß vielleicht ein Drittel aller guten (Buß-) Werke von den Christgläubigen mit Rücksicht auf das Fegefeuer verrichtet wird und ohne diese Rücksicht unterbleiben würde. — Ich vermute, manchem Leser wird das Vorgetragene wie ein kaufmännischer Calcül vorkommen, welcher bei so hehren und dunkeln Partieen nicht am rechten Orte ist. Der Verfasser will nicht widersprechen, aber er hat nun einmal das Bedürfnis, solche Fragen, werden sie einmal anhängig, bis zur äußersten Linie zu verfolgen. Daß diese Darstellung nur hypothetisch gelten soll, ist selbstverständlich.

daraus, daß wir ja, außer dem Falle besonderer Offenbarung, niemals mit Sicherheit wissen, ob ein Verstorbener an jenem dritten Ort, wo allein unsere guten Werke ihm nützen können, sich befindet. Sollte irgendwie konstatiert werden, daß jemand im Himmel oder in der Hölle sei, so dürfte für ihn nicht mehr gebetet u. s. w. werden. Ich erinnere an das schon angezogene Diktum: injuriam facit martyri qui orat pro martyre, und daran, daß für die in voller Unmündigkeit verstorbenen Kinder speziell das Meßopfer nicht dargebracht wird. Auch erklärt sich hieraus die Praxis der Kirche, nach welcher einem Menschen, welcher notorisch als unbekehrter Verbrecher abgestorben ist (nicht als ob die Kirche ihn verdamme, sondern der öffentlichen Ehre wegen), die öffentlichen Suffragien, Meßopfer, Fürbitte u. dgl. versagt werden. — Bei der Zuwendung unserer Leistungen an die Verstorbenen unterliegt selbstverständlich nur das Satisfaktorische, nicht das Meritorische der Übertragung: ratione meriti geht uns also durch eine solche nichts verloren, ratione satisfactionis kann freilich uns nicht mehr zu gute kommen, was für andere verwendet wird. Hinsichtlich des Ablasses für die Verstorbenen mag noch bemerkt werden, daß der Lebende ihn gewinnen muß, wenn er dem Verstorbenen nutzen soll; die Kirchengewalt kann nicht unmittelbar dem Verstorbenen Ablaß erteilen. Überträgt nun aber der Lebende den zu gewinnenden Ablaß an die Verstorbenen, so bleibt freilich das für den Ablaß vorgeschriebene gute Werk nach dem Maße seines objektiven Wertes für ihn selbst verdienstlich, aber den Ablaß als solchen, der ganz der satisfaktiven Ordnung angehört, gewinnt er nicht, indem er ihn den Verstorbenen zuwendet. Es liegt somit im Ablasse für die Verstorbenen eine Art von Schenkung, wie dies auch die bekannten Gebetsformularien aussprechen.*

5. Auch über Ort und Zeitdauer des Fegefeuers — wissen wir nichts Bestimmtes. Daß das Fegefeuer örtlich genommen ein

* Gleichwohl hindert an sich nichts, daß ein und dieselben Leistungen nach dem Willen des Oberhauptes der Kirche zugleich zur Ablaßgewinnung für die Lebenden und für die Verstorbenen verwendet werden können. Wir bemerken das, weil nach einer Erklärung Papst Pius des IX. vom 25. April 1875 der damalige Jubiläums-Ablaß gleichzeitig (cumulative) für beide, Lebende und Verstorbene, gewonnen werden konnte.

unterirdischer Raum, der Hölle zunächst gelegen, ja (nach einigen) mit ihr zusammenfallend ist, ist nichts weiter, als eine durch Gründe der Analogie und Plausibilität gestützte Meinung vieler Scholastiker. In Betreff der Zeit teile ich der Kuriosität wegen die seltsame Behauptung mit, welche der treffliche Exeget Maldonat einst vertrat, keine Seele würde über zehn Jahre im Fegefeuer verweilen. Sie ward damals heftig gerügt: und in der That, welche auch nur scheinbaren Gründe ließen sich für eine solche willkürliche Annahme beibringen? Eben dieser völligen Ungewißheit wegen begreift sich, daß fromme Stiftungen und Vermächtnisse für die Seelenruhe nach dem Tode auf ewige Zeiten (wie man sich ausdrückt) gemacht werden können, welche zu sistieren niemand berechtigt ist: ist das Bedürfnis des Erblassers befriedigt, so wird die Frucht der frommen Stiftung denen zufallen, denen der Testator nach seiner Intention sie zugedacht hat, und sonst den Bedürftigen und Fähigen im Purgatorium überhaupt nach Gottes unergründlichen Ratschlüssen. Das jedoch steht über die Zeit des Fegefeuers fest, daß es sich nicht über das Weltende hinaus erstrecken kann: die Natur eines zeitlichen Interims fordert die Zeitgrenze, wie denn auch im allgemeinen Gerichte nur noch von „Gesegneten“ und „Verfluchten“, von „ewigem Leben“ und „ewigem Feuer“ gesprochen wird. Die mögliche Zeitdauer der Strafen für die Einzelnen wird sohin mit jedem Tage kürzer, bis sie zuletzt auf Null sich reduziert. Wie sich diese stetige Abkürzung mit der Gerechtigkeit Gottes und dem Läuterungsbedürfnis der Seelen ausgleichen werde, ist uns wiederum völlig unbekannt; wir dürfen jedoch annehmen, daß das Weltende erst dann erfolgen werde, wenn die Zahl der Erwählten nicht nur vollständig, sondern auch alle Läuterung solcher, welche deren bedürfen, geschehen sein wird, indem Gott etwa durch außerordentliche Läuterungsmittel auf Erden (man denke an die Schrecknisse der letzten Tage), welche, je kürzere Zeitdauer sie ausfüllen, desto intensiver wirken, den Abgang der Zeit ersetzt; was aber die zur Zeit der Wiederkunft Christi noch lebenden Gerechten anbetrifft, welche in einem Momente transformiert werden sollen (s. oben S. 18), so werden wir wohl annehmen müssen, daß sie, wenn nötig, ihr Fegefeuer auf Erden bestanden haben und im letzten Augenblicke vollständig reine Menschen sein werden. Über alles dies sind wir nicht weiter unter-

richtet; das jedoch wissen wir, daß der Gerechtigkeit in allweg Genüge geschehen wird.*

* Außer Himmel, Hölle und Fegefeuer, welche wir als eschatologische Momente angesehen und behandelt haben, giebt es für die abgestorbenen Menschen noch einen vierten Ort und Zustand, nicht wie das Fegefeuer zeitlich vorübergehend, sondern neben Himmel und Hölle ewig fortdauernd. Es ist der sogen. *limbus infantium*, die Stätte der ohne Taufe abgeschiedenen Unmündigen. Wir haben den Gegenstand in der Lehre von der Taufe umständlich erörtert (s. Sakr.-L. I. 233), weil er uns dort mehr angebracht schien, als in der Eschatologie, da das Eigentümliche im Lose jener Unmündigen eben darin besteht, daß sie, thatsächlich auf die Naturordnung beschränkt, in der Gnaden- und Heilsordnung nicht vollendet werden. Die Besprechung des limbus infantium gehört daher unseres Erachtens nicht in die Lehre von der Vollendung.

Zweiter Abschnitt.

Die Verbindung der diesseitigen mit der jenseitigen Kirche, oder: die Gemeinschaft der Heiligen.

Eingang: Allgemeine Betrachtung.

§ 1.

1. Ein glücklicher Weise von allen christlichen Religionsparteien festgehaltener Artikel des apostolischen Symbolums ist der Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen: credo, lautet er, *communionem sanctorum*. Was indessen oft genug zutrifft, zeigt sich auch hier: während dieser Lehrsatz außer der katholischen Kirche wohl mit dem Munde bekannt, aber nicht recht gewürdigt, nicht recht in seinen Folgen und Wirkungen ergriffen und durchgeführt wird, so daß diese Gemeinschaft der Heiligen dort zu einer unfaßbaren, unbefriedigenden, höchst abstrakten, und darum auch toten und unpraktischen Verbindung ungreifbarer Größen zusammenschrumpft, ist die katholische Kirche es allein, welche den Lehrsatz in seinem tiefsten Grunde würdigt, in seinen praktischen Bezügen handhabt, und ihm also Leben und Gestalt verleiht. — Die Gemeinschaft der Heiligen gilt nun aber dem Katholiken im allgemeinen als die innige Verbindung und der lebendige Verkehr aller jener mit und unter einander, welche an Christo Anteil haben. Christus der Herr und Heiland ist nämlich, nach apostolischer wie kirchlicher Anschauung, das Oberhaupt in seiner Gemeinde, d. h. aller derjenigen, welche er durch seinen Gnadenruf um sich gesammelt hat, damit sie durch Glauben und Liebe ihm angehören. Von ihm, als dem Haupte, fließen Kraft und Leben, d. i. Gnade und Wahrheit, auf sie alle als seine Angehörigen über. Daher vereinigt auch der lebendig machende Geist Christi sie alle zu einem Ganzen, zu einem

Korpus oder mystischen Leibe, dessen Glieder sie einzeln sind. Es spricht für sich selbst, daß eine solche Union mit dem Einen und Gemeinsamen auch einen Verkehr und eine Verbindung der Einzelnen unter sich heranbringt. Das will aber bedeuten, die Gemeinschaft der Einzelnen in der Gemeinde Christi ist eine organische, nämlich eine derartige, daß, da das Ganze erst durch Zusammensetzung aus den Einzelnen zustande kommt, aller Wesen und Natur erst im Zusammenhange mit dem Haupte und dem Ganzen begriffen werden kann; daß demgemäß Wohl und Weh des Ganzen durch Anteilnahme das der einzelnen Glieder ist, und jedes Einzelnen Thun und Leiden das Ganze und somit wieder die einzelnen Teile tangiert. Weil also die Gemeinschaft in der Gemeinde Christi eine organische ist, so leiden auch die Gesetze des Organismus, nämlich die Solidarität und Reversibilität, auf sie ihre Anwendung. Da indes diese Gemeinde aus sittlich-freien Persönlichkeiten besteht, so finden jene Wechselbeziehung und Gegenseitigkeit an der Individualität der Einzelnen ihre natürlichen Schranken; sie ist kein physischer, sondern ein moralischer Organismus.

2. Die katholische Lehre von dem gegenseitigen Wechselverkehr der bereits Vollendeten und der noch nicht Vollendeten, der Lebenden und Abgestorbenen — der Gegenstand des laufenden Abschnittes — bezeichnet die Anwendung dieser allgemeinen Grundsätze auf die im vorigen Abschnitte dargestellten Formen, vielmehr Zuständlichkeiten des jenseitigen Lebens nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit im Verhältnisse zur diesseitigen Kirche. Es beschränkt sich nämlich die aus den gefallenen Kindern Adams durch Christus wieder gesammelte Gemeinde der Erlöseten und Geheiligten, beziehungsweise der Zuheiligenden (die Kirche im weitesten Umfange) nicht auf das Diesseits, verbindet vielmehr das diesseitige mit dem jenseitigen Leben. Das katholische Bewußtsein weiß sich in der Ausdehnung dieser Gemeinschaft über Tod und Grab hinaus in völliger Übereinstimmung mit den Worten der hl. Schrift. Feierlich verkündet diese, daß die Gewalt des Todes durch Christi Sieg über den Tod gebrochen, daß dieser Tod in den Sieg verschlungen sei (1. Kor. 15, 54). Da nun aber die physische Obmacht des Todes geblieben ist, so kann und darf es, soll der Tod seine Gewalt verloren haben, keine absolute Markscheide zwischen dem Diesseits und Jenseits des Todes mehr geben, keine

solche, welche beide Gebiete hermetisch von einander abschließen müßte. Aber noch mehr, die hl. Schrift ist von dem Ineinandergreifen dieser beiden Regionen so durchdrungen, daß sie oft zwischen der diesseitigen und jenseitigen Gemeinde kaum unterscheidend, Formen und Ausdrücke von dieser auf jene und umgekehrt überträgt. Das „Reich Gottes“, das „Himmelreich“, wird nicht selten von ihr so dargestellt, daß man kaum wahrnimmt, ob vom diesseitigen oder vom jenseitigen Lebensstadium, oder auch von beiden zugleich die Rede ist. Die hl. Schrift weiß von einem himmlischen Jerusalem, dem anagogischen Vorbilde, dessen irdisches Abbild die Kirche auf Erden ist, s. Apok. 21 f.: der Seher erblickt die Stadt Gottes vom Himmel hernieder steigen und hört die Stimme: „Sieh Gottes Wohnzelt unter den Menschen.“ Die hl. Schrift stellt als König und Herrn in beiden Reichen, oder richtiger in dem einen Doppelreiche, den einen ungeteilten Jesus Christus dar, „dem alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“ (Matth. 28, 18): was sich aber in Christo einet, muß sich unter sich vereinigen. Ja, der Apostel redet, Hebr. 12, 22 f., seine Leser, welche doch noch als viatores in diesem Leben wallen, so an, als ob sie schon im andern wären.

3. Daß also eine Verbindung zwischen dort und hier besteht, ist vollkommen klar. Aber welcher Art ist diese Verbindung? Im einzelnen soll darüber dieser Abschnitt belehren. Allein so viel ist gleich hier im allgemeinen einleuchtend: das kann nur sein eine Verbindung in Christo und in seinem, dem heiligen Geiste, also eine Gemeinschaft der Liebe, denn der hl. Geist ist die Liebe. Der Apostel sagt 1. Kor. 13, 8: „Die Caritas geht niemals (auch drüben nicht) aus“: die *caritas* ist aber die auf Liebe zu Gott gegründete Liebe gegen die Mitglieder der Gemeinschaft. Wenn also jenseits auch Glaube und Hoffnung aufhören (vgl. a. O. V. 12), „die Liebe bleibt“, das geistige Band, welches alle umschlingt. Was im physischen Organismus die Vitalkraft (der Nervenäther?) ist, das Einigungsband nämlich der einzelnen leiblichen Organe, das ist im ethischen Organismus die Liebe, das Band der Geister. Besteht nun jede organische Gemeinschaft, welche sich bethätigt, in einem gegenseitigen Austausch durch Geben und Nehmen, so folgt, daß sich diese organische Verbindung unter freipersönlichen Wesen nur gestalten könne als ein Austausch in der Liebe, als ein Liebe-geben und Liebe-nehmen.

Es müssen also Erweise der Liebe, Liebesleistungen (officia caritatis), selbstverständlich je nach Lage und Stand der Verkehrenden geartet, Natur und Weise des Verkehrs zwischen hüben und drüben ausmachen. Mutatis mutandis verhält es sich ebenso in jeder Gesellschaft. Betrachten wir die politische Gesellschaft des Staates: sie gründet im Austausch der Leistungen. Jeder Staatsbürger trägt die Last des Ganzen, bringt dem Ganzen seine Opfer; die Vorteile dagegen, welche hieraus dem Ganzen zuwachsen, z. B. Sicherheit des Lebens und des Eigentums, genießt der Einzelne. Ohne Wirken für andere, ohne Opfer und Hingabe selbstischer Zwecke kann keine Gesellschaft, geschweige die höchste, welche Christus stiftete, gedacht werden. So müssen also opferwillige Dienstleistungen, aus teilnehmender Liebe entspringend, den Inbegriff des Verkehrs zwischen Lebenden und Verstorbenen ausmachen.

Allein diese Gemeinschaft beschränkt sich doch nicht auf die reinpersönlichen Leistungen und deren Austausch: jede Gesellschaft hat oder erwirbt regelmäßig einen Gemeinbesitz, an dem alle Mitglieder partizipieren. Auch in der politischen Gesellschaft des Staates besteht eine solche Gemeinschaft irdischer Güter, wenn auch im beschränkten Maße: die Steuern z. B., welche die Bürger dem Staate zahlen, mit denen dieser seine Bedürfnisse deckt, beruhen auf der Idee der Gütergemeinschaft; und was den Einzelbesitz betrifft, so trägt, da der Staat das Eigentum verbürgt, der Einzelne vom Staate sein Eigentumsrecht gleichsam zum Lehen. Ganz ähnlich besteht auch in der geistigen Gesellschaft, von der hier die Rede ist, eine *communicatio bonorum spiritualium,* es giebt auch in ihr ein Gemeingut, an dem alle teil haben, wenigstens teil haben können. Vgl. Sakr.-Lehre II, 192 f.

4. Auf welche jedoch erstreckt sich diese Gemeinschaft der Heiligen? Haben wir oben drei Klassen der Abgestorbenen kennen gelernt, so ist doch gleich einleuchtend, daß die eine der drei Klassen, die der Verworfenen, hier ausgeschlossen sein muß: sie stehen in gar keinem Verhältnis weder zu uns noch zu den beiden andern Klassen der Abgeschiedenen. Ja, das ist eben ihre Verdammung, daß sie verworfen, das will sagen, ausgestoßen sind aus dem Reiche Gottes und seiner Gemeinschaft. Während Abraham, Isaak und Jakob zu Tische liegen, „werden sie hinausgeworfen, sagt der Herr (Matth. 8, 12), in die äußere Finsternis." Sie sind draußen im prägnantesten Sinne; und was „gehen uns die da an, welche draußen sind" (1. Kor. 5, 12)?

Die Gemeinschaft der Heiligen wird daher niemals alle geschaffenen Wesen umfassen; es wird in alle Ewigkeit Menschen (und Engel) geben, welche durch eigene Schuld aus der Gemeinschaft des Reiches losgerissen, von demselben für immer durch eine unübersteigliche Kluft getrennt bleiben (Luk. 16, 26). Sie bilden im Gegensatze zum Reiche Gottes ein anderes Reich, das des Satans und der Hölle, ein Reich jedoch, welches, da es nur einen Gott giebt und Satan kein Antigott ist, dem Reiche Gottes durchaus nicht ebenbürtig zur Seite steht, vielmehr lediglich als das absolute Ausgeschlossen- und Draußensein in Bezug auf dasselbe, als das Verlorensein in die Finsternis, das Verderben, den Tod zu begreifen ist. So wenig Christus und Belial, Licht und Finsternis zusammen gehen, so wenig kann, wenn einmal der Scheidungsprozeß vollzogen ist, zwischen den in Heiligkeit Vollendeten und den in Bosheit Erstarrten irgend eine Gemeinschaft bestehen. Das also ist demnach das Verhältnis der Verdammten zu den Seligen (im Himmel wie im Fegefeuer), daß es eben keines ist: die Heiligen haben keine Liebe mehr zu den Verworfenen und keine Bitten oder Wünsche mehr für dieselben: hassen können sie sie allerdings auch nicht, weil sie keines Hasses fähig sind: die Verworfenen sind ihnen vollends gleichgültig. Man muß den Gedanken fern halten, als ob etwa Mitleid mit dem Lose der Verdammten, besonders solcher, die vielleicht im Leben ihnen nahe standen, die Seligkeit der Heiligen trüben könnte; zur Form des Geisteslebens verklärt, gehen diese vollkommen ein in die Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit und machen Gottes Urteil zu dem ihrigen. — Aber auch wir auf Erden können nicht mit Grund und sollen auch nicht, im allgemeinen wenigstens, Mitleid, Wunsch und Gebet für sie haben; da uns jedoch über keinen Abgestorbenen (einige biblische Personen bleiben unberücksichtigt) das göttliche Verdammungsurteil certitudine fidei kund geworden, so darf sich unsere Teilnahmlosigkeit niemals auf bestimmte Individuen erstrecken; einzeln genommen dürfen, ja sollen wir für die Verstorbenen Wünsche und Gebete haben; wenn auch die Kirche aus Gründen der öffentlichen Ehre in gewissen sehr schweren Fällen ihre öffentlichen Suffragien einzustellen sich veranlaßt sieht. Freilich gilt dennoch stets die Mahnung Gottes in einer Offenbarung an die hl. Gertrudis: „Bete stets mit Ergebung in meinen Willen, nam quoties pro damnatis oraveris, non te exaudiam.«

5. Bleiben also im Jenseits nur zwei Regionen, mit denen wir Diesseitigen in lebendigem Verkehr stehen können, Himmel und Reinigungsort nämlich, übrig, so ergiebt sich sofort die altberühmte Einteilung des Reiches Gottes in drei Kirchen, die streitende (eccl. militans), leidende (patiens) und triumphierende (triumphans) Kirche, welche jedoch nicht sowohl drei besondere Kirchen, als vielmehr drei Abteilungen einer und derselben Kirche ausmachen. Diese Trichotomie ist einerseits unwesentlich, weil zeitlich und vorübergehend. Der Stammsitz des Reiches Gottes ist nämlich die glorreiche Kirche, die Bestimmung aller, das Los vieler, das Vaterland, dem alle zupilgern; die leidende Kirche ist der Aufenthalt jener, welche auf ihrem Wege zur Heimat an den Thoren der Vaterstadt angelangt, zur Läuterung von dem anklebenden Schmutz ihrer Wanderschaft, ob auch des Einlasses sicher, doch eine Zeitlang noch in den Vorwerken der Stadt wie in Quarantäne zurückgehalten werden; wir, die Glieder der streitenden Kirche, sind noch auf dem Wege selbst zum Vaterlande: unser Bestimmungsort ist gewiß, der richtige Weg dahin kann dem pflichttreu ihn Suchenden nicht entgehen, aber seine Pfade sind oft dunkel und mühevoll ist sein Ansteig, möglich bleibt ein Abirren vom Wege und ein Verfehlen des Zieles. „Streitende“ heißt die Kirche im Verhältnis zur triumphierenden, weil sie den Kampf im Verhältnisse zum Sieg bezeichnet, denn nur „wer rechtschaffen gekämpft hat, wird gekrönt werden“ (2. Tim. 2, 5). — Andererseits und für uns ist diese Unterscheidung dreier Kirchen wichtig genug: so lange das Ende nicht eingetreten ist und die Zahl der Auserwählten das Pleroma nicht erreicht hat, dauert die Scheidung; das Himmelreich *κατ᾽ ἐξοχήν* entnimmt in Tag und Stunde stetig aus der irdischen Kirche neue Mitglieder, während andere schlechthin aus der Gemeinschaft ausgeschieden werden; die Kirche auf Erden, wie sie zur Zeit besteht und nach Gottes Vorbestimmung im Schoße der Zukunft ruht, wird immer kleiner und kleiner, bis sie zuletzt, wo dann auch die leidende Kirche aufhört, gänzlich vom jenseitigen Reiche absorbiert wird.

6. Um das Verhältnis der drei Kirchen zu einander nach seinem vollen Umfange zu würdigen, ist wohl zu beachten, daß die triumphierende Kirche nicht bloß unsere bereits verklärten menschlichen Mitbrüder, sondern auch die Hierarchieen der seligen Geister

oder Engel umfaßt. Die Chöre der Engel nun aber stehen, wie unter sich, so auch mit uns in Verbindung; allein da sie nicht mit uns demselben Geschlechtsverbande angehören, so ist ihr Verhältnis zu uns notwendig ein anderes, als das unserer verstorbenen Mitbrüder: ein minder inniges und vertrautes, wenn auch vielleicht ein höheres. Die Heiligen im Himmel befinden sich freilich schon jetzt in einem engelartigen Zustande (Matth. 22, 30), so daß, was von den Engeln und ihrem Verhältnisse zu uns gilt, zweifelsohne auf die Heiligen übertragen werden darf; und wenn dereinst das Geschlecht der Menschen vollzählig geworden sein wird, dann mögen wir uns immerhin die gesamte Menschheit, nunmehr losgelöset aus den Banden der Geschlechtsentwicklung, welche so großen Einfluß auf die einzelnen und ihre Beziehung zu einander ausübt, nunmehr auch dem Leibe nach zur Natur angelischer Wesen verklärt, wir mögen sie in ihrem Verkehr mit den Engeln und unter einander uns vorstellen nach der Weise, wie die Engel gegenwärtig unter sich und mit uns verkehren, woraus denn wohl auch zu begreifen, daß jenseits partikuläre Freundschaft und Verwandtschaft mit allen Beziehungen, welche aus Fleisch und Blut stammen, so edel sie an sich sein mögen, zuletzt doch ihre Geltung verlieren. Aber einstweilen ist es jedoch noch nicht also. Nicht nur stehen wir Bürger der streitenden Kirche unter den Bezügen der Entwicklung des Geschlechtes, welche uns gar mächtig und keineswegs immer zu unserm Schaden beeinflussen, sondern es ist wohl zu begreifen und daran festzuhalten, daß selbst die seligen Menschen im Himmel immer noch in etwa an diesen Beziehungen des natürlichen menschlichen Geschlechtsverhältnisses partizipieren. Bei ihnen ist nämlich das Vollmaß ihrer Seligkeit, welches auf der Teilnahme des Leibes an der Vollendung beruht, noch nicht eingetreten. Da nun aber das Eintreten desselben offenbar durch die Entwicklung der streitenden Kirche auf Erden bedingt wird, so ergiebt sich, daß die Ereignisse in der Kirche auf Erden und die Wechselfälle ihrer Mitglieder den Heiligen auch *für sie selbst* von großem, ja wesentlichem Belang sind; was wir bei den Engeln wegen ihrer rein geistigen Natur nicht annehmen dürfen. Die Engel sind nur unsere *Mitgeschöpfe*, und in futuro unsere Miterben; die Heiligen aber sind unsere *Mitbrüder*, an sie knüpft uns außer dem weitern und loseren hierarchischen Band der Geister noch das nähere und engere der Mitbruder-

schaft, der gemeinsamen Geschlechtsangehörigkeit. Gehören aber die Heiligen auch jenseits noch mit uns einem noch in der Entwicklung begriffenen und nicht in sich abgeschlossenen Ganzen an, so ist offenbar auch der Gedanke an ein besonderes Interesse und eine besondere Teilnahme derselben für die Ereignisse dieses Lebens, namentlich bei solchen Bruchteilen des Ganzen, zu denen sie früher selbst in näherer Relation standen, zulässig. So dunkel und geheimnisvoll dies alles sein mag, wir halten dafür: Manches, was in der kirchlichen Heiligenverehrung üblich ist, Patrocinien, Verehrung von Ortsheiligen, Anrufung bestimmter Heiligen in besondern Anliegen Leibes und der Seele u. dgl., rechtfertigt sich nicht bloß aus der immerhin dürftigen Anschauung des Menschen, sondern hat in der vorgetragenen Idee seine reale Grundlage.

7. Was den Verkehr der drei Kirchen mit einander anbelangt, so haben wir das Verhältnis der streitenden Kirche zur leidenden — des Zusammenhangs wegen — schon im vorigen Abschnitt vollständig erörtert. Hinsichtlich der Beziehung der triumphierenden Kirche zur leidenden und dieser zur streitenden ist, da uns alle positiven Aufschlüsse entgehen (augenscheinlich, weil wir ihrer zu unserm sittlich religiösen Wandel nicht bedürfen), und wir nur nach Analogie des Glaubens urteilen können, die Sache gleich hier in den Vorbemerkungen abzumachen. — Demnach kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Himmelsbürger für ihre im Fegefeuer leidenden Mitbrüder vor Gott thätig sind und durch Fürbitte am Throne Gottes, deren Himmelfahrt wenigstens per modum impetrationis beschleunigen: die Gesetze jedoch einer solchen Wirksamkeit sind uns gänzlich unbekannt. Weiterhin wird, da die leidenden Seelen, von der abzuhaltenden Strafe abgesehen, den Seligen gleich stehen, und namentlich Freunde Gottes schon jetzt sind, vielfach geglaubt, daß sie auch um unser Wohl sorglich bemüht, sich für uns bei Gott verwenden. Wir stimmen dieser Auffassung bei. Freilich würde nun folgen, daß auch wir die armen Seelen um ihre Fürbitte für uns anzurufen berechtigt sind. Warum auch nicht? Indes hat die Kirche, da sie beim Fegefeuer das wichtigere Moment, das unserer Thätigkeit für die Verstorbenen, vorzüglich ins Auge faßt, diesem Gedanken in ihrer öffentlichen Liturgie keine Folge gegeben, weshalb ich auch eine officielle Anrufung der

armen Seelen nicht vertreten, eine private jedoch keineswegs beanstanden möchte.

Es bleibt als eigentlicher Gegenstand dieses Abschnittes die triumphierende Kirche in ihrem Verhältnis zu uns und umgekehrt. Der dogmatische Stoff ordnet sich nach der Kirchenlehre einfach also: die Heiligen beten für uns am Throne Gottes — intercessio sanctorum; es ist uns heilsam und nützlich, dieselben um diese ihre Fürbitte anzurufen: invocatio sanctorum; auch frommt es uns, sie überhaupt religiös zu verehren — veneratio (cultus) sanctorum; diese Verehrung darf sich auch auf ihre Reliquien und Bilder beziehen — Reliquienverehrung und religiöser Gebrauch der hl. Bilder. In diesen fünf Hauptstücken findet die Behandlung des dogmatischen Stoffes ihre Erledigung.

---

1. Hauptstück.

Die Fürbitte oder Intercession der Heiligen.

§ 2.

1. Die Kirchenlehre und ihr Sinn. — Die dogmatische Lehre über das erste Moment, in welchem sich die Gemeinschaft der triumphierenden mit der streitenden Kirche bethätigt, ist zuletzt durch das Konzil von Trient, Sitz. 25, in dem *de invocatione, veneratione ... sanctorum* überschriebenen Dekret also formuliert: „(die Bischöfe sollen lehren und lehren lassen) sanctos una cum Christo regnantes orationes suas pro hominibus Deo offerre.« Zur Erläuterung dieses Lehrsatzes sei folgendes bemerkt.

Die Gemeinschaft der Heiligen mit uns ist selbstverständlich zu allernächst als eine liebevolle Thätigkeit der bereits Vollendeten zu gunsten unser, welche wir noch nicht vollendet sind, aber der Vollendung entgegen reifen, anzusehen. Diese wird aber sofort sich gestalten müssen als Fürbitte, ihrerseits bei Gott für uns eingelegt, weil die Heiligen uns direkt, d. h. aus sich und durch sich, ewige oder zeitliche Güter oder Gnaden zuzuwenden außer stande sind. Daher haben auch wir nicht direkt von den Heiligen Hülfe, Gnade, Heil, Gaben jeglicher Art zu erwarten, sondern wir hoffen sie von

Gott durch Vermittelung der Heiligen, mittels ihrer fürsprechenden Thätigkeit. Daran ist aus dem Grunde festzuhalten, weil die Heiligen auch jenseits nicht ihren geschöpflichen Charakter, welcher mit einer unmittelbaren, lediglich dem Schöpfer zustehenden Regierung der Welt, sowohl in der Natur- wie in der Gnadenordnung, unvereinbar ist, abgestreift haben. Wollen wir daher die Heiligen als Ausspender der Güter durch sich selbst ansehen, so würden wir allerdings Abgötterei treiben: ein Vorwurf, den die Protestanten so gern gegen katholische Heiligenverehrung richten. Die Kirche lehrt aber nur, daß die Heiligen für uns bei Gott bitten, daß wir daher die Wohlthaten von Gott durch ihre Fürbitte erwarten (a. O.: beneficia a Deo impetranda, nämlich, wie vorausgeht, intercessione sanctorum). Es giebt nicht einmal ein kirchlich gewährleistetes Gebetsformular des Ausdruckes, daß unsere Hoffnung unmittelbar an die Heiligen geknüpft würde. »Sancti intercedunt, interpellant, interveniunt apud Deum pro nobis; suffragia, preces, orationes sanctorum pro nobis«, heißt es in allen möglichen Variationen: das *inter* und das *pro* ist der spezifische Ausdruck ihrer Teilnahme für uns. Auch der ungebildete Katholik kennt und fühlt recht wohl den Unterschied des *miserere nobis*, welches an Gott und Christus, und des *ora pro nobis*, welches an die Heiligen gerichtet wird. Kommt in einigen unter Katholiken üblichen Gebetsergüssen scheinbar mehr vor, wie daß der Betende „alle Hoffnung auf sie setzt, geradezu Hülfe von ihnen erwartet“ u. dgl., so darf im Sinne der Kirche solche Ausdrucksweise, welche stets nur unter dem Vorbehalte „nächst Gott“ gilt, nicht urgiert werden. — Da übrigens die Fürbitten der Heiligen den göttlichen Ratschlüssen konform sind, so versteht sich von selbst, daß sie auch Gott genehm und wohlgefällig seien, daß also Gott uns manches wegen der Fürbitte der Heiligen gewährt, was er uns sonst vorenthalten hätte. Die Heiligen sind die vollendeten Freunde Gottes, und sowie Gott hienieden (was kein Christ leugnet) die Gebete und Fürbitten seiner Lieben erhört, wird er umsomehr den Bitten seiner vollendeten Freunde Gewährung verleihen. Müssen wir doch urteilen, daß der Einfluß der Heiligen bei Gott um so höher stehe, eine je höhere Stufe in der Vollendung sie erreicht haben.

Diese Fürbitte der Heiligen im Himmel vollzieht sich aber weiterhin niemals ohne Christum den Herrn. Das Tridentinum

fügt a. O. bei: beneficia impetranda (sanctorum intercessione) a Deo per filium ejus Jesum Christum, qui solus noster redemptor et salvator est; daher auch die Kirchengebete mit der Klausel: per Dominum nostrum Jesum Christum u. dgl. schließen. Wie ist das zu verstehen? — Die Heiligen verdienen, wie oben ausgeführt, im Himmel nicht mehr, sondern genießen des von ihnen auf Erden verdienten Lohnes. Was sie aber hienieden in Gemeinschaft mit Christo, außer welcher kein Verdienst möglich ist, errangen, das kam bereits damals und kommt stets noch der streitenden Kirche zu gute, sichtbar durch ihr Wirken auf ihre Umgebung in Lehre und Beispiel, welches gewiß bis auf die späteste Generation wirksam nachhält, unsichtbar, indem der Überschuß ihrer satisfaktorischen Leistungen in den Verdienstschatz Christi und der Heiligen floß, aus welchem der Ablaß gespendet wird (Sakr.-L. II. S. 193 ff.). Der Lohn aber, den sie jetzt genießen, besteht in der Geltendmachung ihres auf Erden errungenen Verdienstes im Verhältnis zu uns, so zu sagen in der Ausbeutung desselben zu unseren Gunsten, um für uns von Gott Wohlthaten zu erlangen. Da nun aber ihr Wirken auf Erden nur verdienstlich sein konnte in der Gemeinschaft mit Christo, so wird, was in der Wurzel von Christo abhängig war, auch in der Frucht von ihm abhängig bleiben müssen; es kann daher das Petitionsrecht, welches die Heiligen zu unsern Gunsten besitzen, nur in der Kraft Christi von Erfolg begleitet sein. Christus selbst aber, der freilich nach seiner Himmelfahrt auch nicht mehr verdient, hat es in den Tagen seines Fleisches errungen, daß er in seiner Glorie zur Rechten des Vaters sitzend nunmehr als „Hoherpriester in Ewigkeit" fortwährend im Himmel für uns thätig ist, vermittelt, sühnt, interpelliert bis zu unserer Vollendung (Hebr. 7, 25). Wie also die Heiligen hienieden an dem Verdienste Christi durch Mitwirkung mit der Gnade Christi teil genommen haben, so nehmen sie sachgemäß auch jenseits an dem dort sich fortsetzenden Mittleramte Christi einen untergeordneten Anteil. S. weiter unten. Es darf daher die Fürsprache der Heiligen im Himmel von der jenseits sich fortsetzenden* Erlösungsthätigkeit Christi gar nicht gesondert werden. Christus der

---

* Durch das himmlische Opfer, wie Thalhofer (das Opfer des A. u. N. B. S. 200 ff.) meint. Vgl. Sakr.-Lehre (4. Auflage) Bd. I. S. 571 ff.

Heiland als Gottmensch vermittelt beim Vater, und im vollen eigentlichen Sinne nur Er („der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen", 1. Tim. 2, 5); die Heiligen als Erlösete Christi vermitteln in Gemeinschaft mit ihm in untergeordneter Weise: die Vermittelung der Heiligen gilt nur in Anschluß an und in Unterordnung unter die Vermittelung Christi, d. h. sie ist nur abgeleitet oder sekundär.

Wird die Intercession der Heiligen so gefaßt, so ist kaum abzusehen, was die erleuchtete Vernunft gegen dieselbe sollte einwenden können; sie erscheint vielmehr ganz vernunftgemäß. Denn betrachten wir erstens das himmlische auch nur als eine verklärte Fortsetzung des irdischen Lebens. Was hienieden gut und edel ist, muß es doch auch wohl jenseits sein. Solcher Art aber ist die Teilnahme für die Mitbrüder. Kann man sich die Verklärten in eigensüchtiger Abgeschlossenheit und Selbstgenügsamkeit (wie die Götter Epikurs) vorstellen wollen? Gott bewahre uns vor einem solchen Himmel! Sollte etwa ein eifriger Seelenhirt, welcher hienieden Gut und Blut für seine Gemeinde eingesetzt hat, so er nun bei Gott ist, gleichgültig gegen seine Lieben geworden sein? Das natürliche Gefühl sträubt sich gegen solche Annahme. Die Unmöglichkeit jenseits fortgesetzter Teilnahme hat aber niemand beweisen können; s. unten. — Man erwäge zweitens: wenn hienieden bereits eine Gemeinschaft des Gebetes durch die gemeinsame Einigung aller mit ihrem Haupte Christus stattfindet und wirksam wird, was in aller Welt soll uns veranlassen können, da ja derselbe Christus das Haupt auch der Verklärten bleibt, eine unübersteigliche Kluft unter denen, welche doch in Christo geeint sind, anzunehmen? Warum sollen nicht vielmehr die Fürbitten für die Brüder dort um so inniger werden, aus je reinerer Seele sie nunmehr bei solchen, welche in besonderem Freundschaftsverhältnisse zu Gott stehen, hervorgehen?

2. Die hl. Schrift anlangend, müssen wir eine für den ganzen Abschnitt geltende Vorbemerkung allgemeinerer Art machen. Die Lehrstücke desselben gehören zu jenen, welche wir weit mehr der Überlieferung als der Schrift verdanken; spricht diese doch selten ausdrücklich von der Fürbitte der Heiligen, ihrer Anrufung und Verehrung. Unsere Kirche findet sich gemäß ihrer Grundanschauung von der hl. Schrift dadurch wenig beengt. Wäre diese ein planmäßig

angelegtes Lehrbuch der Religion, so müßte allerdings ihr desfallsiges Stillschweigen bedenklich sein; allein sie umfaßt mehr zufällig entstandene, durch das augenblickliche Bedürfnis hervorgerufene Aufsätze zur Belehrung des christlichen Volkes, neben denen die mündliche Predigt erläuternd und vervollständigend herlief. Man erwäge nun, wie die apostolische Zeit doch nur wenig Anlaß bieten konnte, in Betreff solcher Punkte, wie sie hier in Untersuchung stoßen, Aufschlüsse zu fordern. Die Kirche war ja selbst, was die Ansammlung der Gemeinde anbetrifft, erst im Entstehen begriffen; es gab noch keine oder wenige christliche Heiligen (die Gerechten des A. T. standen dem Bewußtsein ferner), deren Fürbitte man etwa namentlich hätte wünschen und in Anspruch nehmen mögen. So mochte denn geraume Zeit vergehen, bevor das christliche Bewußtsein sich veranlaßt sah, das Verhältnis der Gemeinde zu den bereits Verschiedenen genauer und bestimmter in Betracht zu ziehen. Zu jenen Grundlehren des Christentums, welche vor allem zur Heilswirkung verkündigt werden mußten, zählen die betreffenden Lehrstücke ja nicht. Vielleicht darf man noch hinzufügen, daß das Dichten und Trachten der ersten Christen, weil sie nicht selten die Wiederkunft des Herrn für nahe bevorstehend hielten, von der Person des Herrn allein gleichsam absorbiert ward. Als dagegen die Kirche sich ausbreitete und festen Bestand fand, mußte sich mit der Zeit das Bedürfnis einstellen, auch diese Seite des Glaubensdepositums näher zu entfalten. Was aber das A. T. betrifft, auf welches jene Bemerkungen nicht passen, so sind überhaupt — aus welchem Grunde immer — seine Aufschlüsse über das andere Leben dunkel und zurückhaltend; außerdem, vollendete Heilige gab es für die Zeit des A. T. bis zur Himmelfahrt Christi nicht. So können wir denn in diesem Abschnitte aus der hl. Schrift keinen vollständig genügenden Unterricht, sondern höchstens nur Andeutungen und Rudimente der Lehre erwarten.

Den biblischen Beweis für die Intercession der Heiligen, soweit er geführt werden kann, zerlegen wir der Übersicht wegen in den direkten und indirekten. — Man hat wohl einen direkten Beweis in der 2. Makkab. 15, 12 ff. ausgeführten Erzählung finden wollen. Judas, der Hasmonäer, erzählt seinen Kriegern, um ihnen in einem gefahrvollen Kampfe mit dem syrischen Feldobersten Nikanor Mut einzusprechen, ein ihm gewordenes glaubwürdiges Traumgesicht (ἀξιόπιστον

ὄνειρον), das alle ermutigte und durch den glücklichen Ausgang des Treffens in seiner Wahrheit bestätigt ward. V. 12 heißt es: Onias*, der gewesene Hohepriester, ein wackerer, rechtschaffener Mann u. s. w., habe nachts mit ausgestreckten Armen gebetet für das ganze Volk der Juden, V. 13: hierauf sei ein Mann erschienen, der durch graues Haar und Glanz sich auszeichnete, wunderbar und herrlich sei die ihn umgebende Vortrefflichkeit gewesen (passende Schilderung eines Seligen), und V. 14: Onias habe gesagt: „Dies ist der Bruderfreund, der so viel für das Volk und die hl. Stadt betet, Jeremias der Prophet Gottes.“** Derselbe habe dann ihm, dem Judas, ein goldenes Schwert zum Kampfe gegen die Feinde Gottes überreicht. — Man könnte nun gegen dieses biblische Zeugnis einwenden, es sei ganz unzulässig, ein Traumgesicht, noch dazu eines vielleicht lehrhaft nicht hochgebildeten Mannes, wie Judas es war, zu einem dogmatischen Beweismittel heraufzuschrauben. Wir sind auch nicht gewillt, von dieser Seite her das Argument zu urgieren: jedenfalls war ein solcher Traum aus psychologischen Gründen unmöglich und in seinem Erfolge unbegreiflich, wenn nicht Judas mit seinen Leuten der Überzeugung lebte, daß die Verstorbenen Teilnahme für die Lebenden hätten. Es gelte also in der Polemik mit unsern Gegnern die Stelle nur als Nachweis der Überzeugung der spätern Juden; ist sie dafür ein historisches Zeugnis, so braucht auch die von den Gegnern angefochtene kanonische Auktorität des 2. B. der Makk. hier nicht in Betracht gezogen zu werden. Hugo Grotius u. a. haben diese Stelle als für den Glauben der Juden, der sich übrigens auch aus Flavius Josephus darthun läßt, beweisend anerkannt. Weniger Wert liegt in den Texten, welche wohl aus dem N. T. beigebracht werden. Apok. 5, 8 handelt von den vierundzwanzig Ältesten, welche vor dem Lamme niederfallen, „haltend Cithern und goldene Schalen, voll von Rauchwerk, welche da sind die Gebete der Heiligen“ (προσευχαὶ ἁγίων), d. h. das Rauchwerk symbolisiert

* Derselbe war nach Kap. 4, 34 von Andronikus auf Anstiften des Menelaus 172 v. Chr. ermordet. Erst 166 ward Judas Heerführer; daher die Ansicht einiger, es handle sich hier um einen Traum zu Lebenszeiten des Onias, unstatthaft erscheint.

** Ὁ φιλάδελφος οὗτός ἐστιν ὁ πολλὰ προσευχόμενος ὑπὲρ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἰερεμίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης.

nach bekannter Auffassung das Gebet. Unzweifelhaft beweiset die Stelle, daß die Heiligen im Himmel beten. Aber der Inhalt der Gebete wird nicht mitgeteilt: sind es Fürbitten oder aber Dank- und Lobgebete? Nach dem Kontext eher das Letztere, s. V. 9. — 2. Petri 1, 15, sonst wohl von einigen älteren Kirchenlehrern für unsern Lehrsatz angezogen, gehört nach Wortlaut und Kontext gar nicht hierher; selbst Estius findet hier nur ein incertum argumentum.*

Die indirekten Andeutungen der hl. Schrift sind von weit größerm Belang. Zuerst belehrt uns dieselbe bestimmt über die Teilnahme der Engel an unsern Schicksalen; zum Beweise erinnere ich hier nur an Luk. 15, 10, wo der Herr versichert, daß die Engel sich freuen über die Bekehrung des Sünders, und an Hebr. 1, 14, wo sie als dienstbare Geister gekennzeichnet werden, „ausgesandt zum Dienste für jene, welche die Erbschaft erlangen sollen.“ Was aber hier von den Engeln gilt, muß aller Analogie gemäß a fortiori (nach § 1) von den vollendeten Menschen gelten, da sie noch durch ein besonderes Band an uns geknüpft sind. Sagt doch auch die Schrift selbst, daß die Seligen sein werden wie die Engel. — Die hl. Schrift bezeugt aber zweitens ebenso bestimmt die Statthaftigkeit und Wirksamkeit der Fürbitte der Lebenden für einander. Der Beweis gehört nicht hierher; es sei nur verwiesen auf Röm. 15, 30: „Ich bitte euch, . . daß ihr mich unterstützt durch eure Gebete für mich bei Gott.“ Zudem leugnet keine christliche Religionspartei diesen Satz. Wenn nun die Lebenden für einander mit Erfolg fürbitten können, warum nicht auch die Abgeschiedenen für die Lebenden? Alle Einwendungen dagegen müßten grundsätzlich auch jenen von allen Christen anerkannten Lehrsatz treffen. — Endlich drittens scheint uns das Verhältnis, in welchem nach der hl. Schrift die Heiligen zu Christo stehen, hier von hoher Bedeutung. Christus selbst ist der Erstgeborne unter vielen Brüdern (Röm. 8, 29), der Erstling derer, welche heimgegangen sind (1. Kor.

---

* Der Vers ist zu übersetzen, nicht: „Ich werde mich um Euch nach meinem Tode noch bemühen (durch Fürbitte bei Gott), daß Ihr Euch daran (die Hauptlehren des Christentums) erinnert“; sondern: „Ich will mir (in diesem Briefe) Mühe geben, daß Ihr, wenn ich einst tot bin, noch etwas vorliegen habt (den Brief nämlich), mittels dessen Ihr Euch daran erinnern könnt.“

15, 20), und ihr Haupt (s. oben); die Seligen sind seine mitverherrlichten Brüder, umgestaltet zur Herrlichkeit seines Leibes. Christus aber, sitzend zur Rechten Gottes, interpelliert für uns (Röm. 8, 34), er ist der Hohepriester in Ewigkeit, der stets für uns interpelliert (Hebr. 7, 25). Haben nun die Heiligen hienieden so eng sich an Christus angeschlossen, sollten sie nicht auch dort in seine Fußstapfen treten? Sollte Stephanus, der im Momente des Todes gleich seinem Meister für seine Feinde fürbittet, im Augenblicke nachher seine Freunde vergessen? Wenn die Heiligen nach der hl. Schrift (2. Tim. 2, 12) mit Christo herrschen (*συμβασιλεύσομεν*), sohin an seinem himmlischen Herrscheramte teil nehmen, warum denn nicht an dem im Himmel gleichfalls sich fortsetzenden Mittleramte Christi? Können denn auch diese beiden Ämter jenseits von einander gesondert werden? — Unbiblisch also ist die Intercession der Heiligen auf keinen Fall.

3. Hinsichtlich der Überlieferung brauchte der Beweis für die Intercession der Heiligen nicht über das vierte christliche Jahrhundert hinauszugehen, weil für die Folgezeit kein Zweifel möglich ist, indem schon am Ende dieses Jahrhunderts der bekannte Vigilantius, welcher mit Faustus und Konsorten zuerst die Verehrung und darum auch die Fürbitte der Heiligen angriff, von seinen kirchlichen Gegnern Hieronymus, Augustinus und Paulinus von Nola so entschieden abgewiesen wurde, daß er nicht einmal eine Sekte zu stiften imstande war: der ganze Kult der Heiligen in seinen wesentlichen, noch heute üblichen Formen mit Wallfahrten, Prozessionen, Reliquienverehrung wird uns in den damals gegen den Vigilantius gerichteten Schriften der Kirchenlehrer bezeugt. — Läßt sich dieser lautbezeugten Thatsache nichts anhaben, so beschuldigen nun die Gegner die Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts des Abfalls von der reinen Bibellehre. Allein so wenig sie haben genügend nachweisen können, daß und wie in dieser Zeit der Glaube an die Intercession der Heiligen aufgekommen sei, so wenig fehlt es uns an Zeugnissen, welche auch für diese Zeit schon die Überzeugung der Christen verbürgen. Des Raumes wegen dürfen wir nur eine spärliche Auslese machen. Gleich im Anfange des 2. Jahrh. berichten die Genossen des hl. Märtyrers Ignatius während seiner Fahrt nach Rom (*martyr. Ign.* cap. 7), es sei ihnen, als sie nach dem Martyrtode desselben vor Traurigkeit

eingeschlafen, der Heilige erschienen, und (heißt es) „wir sahen ihn, einige von uns, wie er plötzlich zu ihnen trat und sie umarmte, andere von uns sahen den hl. Ignatius wiederum fürbittend für uns, andere von Schweiß triefend, wie nach einer langen Reise, vor dem Herrn stehen."* Etwas später spricht Origenes sehr häufig von der Fürbitte der Heiligen, z. B. (*hom. in Cant.* 4. 4): sed et omnes sancti, qui ex hac vita excesserunt, habentes adhuc caritatem erga eos, qui in hoc mundo sunt, si dicuntur curam gerere salutis eorum et juvare eos precibus suis atque interventu apud Deum, non erit inconveniens (so ist das ganz vernunftgemäß); der hl. Cyprian aus demselben Jahrhundert schreibt an Cornelius (*epist.* 57): si quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritati praecesserit (d. h. wenn einer von uns beiden zuerst stirbt), perseveret apud Deum dilectio nostra, pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam patris non cesset oratio. Aus dem 4. Jahrh. noch einige Zeugnisse. So sagt der hl. Gregor von Nazianz in einer Grabrede auf seinen Freund Basilius d. Gr. (*orat.* 20): „Und jetzt ist er (Basilius) im Himmel, indem er dort, wie ich glaube, für uns geistige Opfer darbringt und für das Volk fürbittet."** Vorzüglich eindringlich spricht auch der hl. Ephräm, z. B. in einer Ermahnung zur Buße (*paraen. b. ad poen.*): Tu Domine Deus meus, qui sanctorum suffragationes magni facis, hujus servi tui precibus exoratus, meorum mihi veniam dilectorum hic indulge. Den Schluß mache der hl. Hieronymus (*adv. Vigilant.*): Si apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris, quando adhuc pro se ipsis debent esse solliciti, quanto magis post coronas, victorias et triumphos!

Dazu kommt, daß einige Grabinschriften der Märtyrer aus den uns vorlängst zugänglich gewordenen Katakomben den Glauben der Kirche in ältester Zeit auf das unwiderleglichste bestätigen. Proben

---

* *Οἱ μὲν ἐξαίφνης ἐπιστάντα καὶ περιπτυσσόμενον ἡμᾶς ἐβλέπομεν, οἱ δὲ πάλιν ἐπευχόμενον ἡμῖν ἑωρῶμεν τὸν μακάριον Ἰγνάτιον, ἄλλοι δὲ σταζόμενον ὑφ' ἱδρῶτος ὡς ex καμάτου πολλοῦ παραγενόμενον, καὶ παρεστῶτα τῷ κυρίῳ.*

** *Καὶ νῦν ὁ μέν ἐστιν ἐν οὐρανοῖς κἀκεῖ τὰς ὑπὲρ ἡμῶν, ὡς οἶμαι, προσφέρων θυσίας καὶ τοῦ λαοῦ προσευχόμενος.*

sind folgende: Sabbati, dulcis anima, pete et roga pro fratres et sodales tuos. — Attice, spiritus tuus in bono; ora pro parentes tuos.* — Zur Kirchenlehre sei noch bemerkt, daß bereits auf dem 7. allgemeinen Konzil (Nicaen. II.) erklärt ward, „daß die Heiligen für die Welt fürbitten“ (*πρεσβεύειν ὑπὲρ τοῦ κόσμου*); das Tridentinum bestätigte also nur eine längst entschiedene Kirchenlehre. —

Die Reformatoren verwarfen die Intercession der Heiligen, Calvin gänzlich, Luther und Melanchthon so, daß sie zwar eine ganz allgemeine Fürbitte einräumend, doch von einer speziellen, d. h. einer solchen, welche die Anrufung der Heiligen zur Folge haben könnte (s. flgd. §), nichts wissen wollen; natürlich alles dies unter dem Vorgeben, daß das einzige Mittleramt Christi nicht geschmälert werde. Mit welchem Grunde oder vielmehr Ungrunde, muß nun einleuchten.

4. Einige nähere Bestimmungen der Lehre. — Darf die Intercession der Heiligen eine Mediation heißen? Wie wir schon andeuteten, allerdings, nur muß man diese als eine sekundäre verstehen. Durch die Gemeinschaft mit Christo partizipieren alle in ihm Vollendeten wie an seiner Gerechtigkeit so an seiner Seligkeit, die aus jener folgt; somit auch an seiner Herrschaft, somit überhaupt an der noch fortwährenden Ausführung der einst objektiv vollbrachten Erlösung, d. h. an seinem Mittleramte; schreibt sich doch eben aus ihrer Anteilnahme an diesem die Kraft ihrer Fürbitte her. So hat die Synode von Trient vollkommen recht, wenn sie unbeschadet der Intercession der Heiligen an dem einen und einzigen Mittleramte Christi festhält, und beteuert (a. O.), daß die Anrufung der Heiligen non adversari honori unius mediatoris Dei et hominum, Jesu Christi. Werden die Heiligen unsere Mittler bei Gott, und wird namentlich die hl. Jungfrau Mittlerin genannt (was in der Kirche früher vielleicht noch häufiger als später geschah; der hl. Ephräm, *precatio III. ad B. M. V.*, nennt Maria in der Anrede „Du Mittlerin bei dem aus Dir gebornen Sohne“, und „nach der Dreifaltigkeit Herrin des Weltalls, nach dem Tröster eine andere Trösterin,

* Hinsichtlich der auffälligen sprachlichen Inkorrektheiten dieser Inschriften s. S. 102, Anm.

nach dem Mittler der ganzen Welt Mittlerin")*, so verstehe man dies von abgeleiteter Vermittelung, von Vermittelung beim Sohne; damit schwindet jedes Bedenken gegen solche Ausdrucksweise.

Wichtiger ist die Lehrbestimmung, daß die Heiligen nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im besondern für uns beten. Die Synode von Trient verurteilt jene, welche behaupten (a. O.), vel illos pro hominibus non orare, vel eorum ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam. Die Notwendigkeit dieser Zusatzbestimmung liegt in der durch sie zu begründenden Anrufung der Heiligen, welche letztere offenbar nur dann gerechtfertigt erscheint, wenn ihre Verwendung bei Gott sich auch auf einzelne Personen und einzelne Anliegen erstreckt. Hinsichtlich der Engel deutet die hl. Schrift auf spezielle Fürbitte hin, Zachar. 1, 12; und hinsichtlich der Heiligen wissen es die Väter nach obigen Stellen nicht anders. Hieraus folgt dann freilich, daß den Seligen Kunde um die Schicksale der irdischen Kirche und ihrer Mitglieder auch im einzelnen zu teil werden müsse. Schon die hl. Schrift macht dies aber auch mehr als wahrscheinlich. Engel tragen Sorge um einzelne Personen, z. B. um Tobias, und freuen sich über einen Sünder, der Buße thut. Von den Engeln ist nun aber der Schluß auf die Heiligen vollkommen gestattet. Nach der Parabel Luk. 16 hat Abraham volle Kenntnis von den Lebensschicksalen des Prassers wie des Armen; nach Ap.-Gesch. 7 sieht Stephanus noch lebend den Himmel offen, und nach 2. Kor. 12 sah und hörte Paulus die Geheimnisse des Paradieses: warum wollte man den Himmlischen selbst eine Detailkunde von den irdischen Ereignissen absprechen? Besorgt man, daß durch solche Kenntnis- und Anteilnahme ihre Ruhe gestört werde, so bedenkt man nicht, daß diese unerschütterlich in Gott gefestigt ist. Allerdings ist die Weise, wie solche Kenntnisnahme bei den Heiligen vor sich gehen möge, schwer zu erklären, und besteht über diese bei den Theologen Meinungsverschiedenheit. Einige wollen, daß diese Kenntnis den Heiligen durch die Engel vermittelt werde; aber ich sehe nicht ein, warum nicht die Heiligen mit den Engeln hierin von vorn herein auf gleiche Stufe

---

* *Μεσίτην πρὸς τὸν ἐκ σοῦ τεχθέντα υἱόν· ἡ μετὰ τὴν Τριάδα πάντων δέσποινα, ἡ μετὰ τὸν παράκλητον ἄλλος παράκλητος, καὶ μετὰ τὸν μεσίτην μεσίτης κόσμου παντός.*

gestellt werden sollen. Daher andere der Ansicht sind, daß Engel wie Heilige, wenn auch vielleicht örtlich von uns getrennt, in Kraft ihrer geistigen Natur, vor der alle Ferne schwinde, unmittelbar die irdischen Dinge geistig wahrnehmen; und allerdings, eine Ubiquität beider, die freilich zu verwerfen ist, würde aus solcher Annahme noch nicht folgen. Indes da uns dabei jede Vorstellung ausgeht, und die Sache doch auch an sich ihre Bedenken hat, so thun wir wohl am besten, mit noch andern Theologen, solche Kenntnisnahme durch göttliche Mitteilung erfolgen zu lassen. Gott also ist es, welcher den Heiligen unsere Schicksale, so wie auch unsere Anrufungen offenbart; muß ja ohnehin angenommen werden, daß die Heiligen die Dinge, welche sie außer Gott erkennen, formaliter in Gottes Wesen, wie in einem Spiegel, erschauen. Schon der hl. Augustin ist in seiner Abhandlung de cura pro mortuis ger. Kapp. 15 u. 16 umständlich auf diese Schwierigkeit eingegangen.*

---

2. Hauptstück.

Die Anrufung oder Invokation der Heiligen.

§ 3.

1. Erläuterung der Kirchenlehre. — Von der Anrufung der Heiligen lehrt das Dogma der Kirche, daß sie gut und nützlich

* Fatendum est, nescire quidem mortuos quid hic agatur, postea vero audire ab eis, qui hinc ad eos moriendo pergant, non quidem omnia, sed quae sinuntur indicare, qui sinuntur etiam ista meminisse, et quae illos, quibus hoc indicant, oportet audire. Possunt etiam ab angelis, qui rebus quae aguntur hic praesto sunt, audire aliquid mortui, quod unumquemque illorum audire debere judicat, cui cuncta objecta sunt (scil. Deus). Possunt etiam spiritus mortuorum aliqua quae hic aguntur, quae necessarium est, eos nosse et quae necessarium non est, eos non nosse, non solum praeterita vel praesentia verum etiam futura spiritu Dei revelante cognoscere. — Quanquam ista quaestio vires intelligentiae meae vincit, quaemadmodum opitulentur martyres iis, quos per eos certum est adjuvari: utrum ipsi per se ipsos adsint, an, ipsis in loco suis meritis congruo ab omni mortalium conversatione remotis et tamen

sei. Jemanden „anrufen“ heißt, ihn um eine Wohlthat bitten. Die Wohlthat, um welche allein wir nach § 2 die Heiligen ersuchen können, ist aber keine andere, als ihre Fürbitte bei Gott, damit dieser uns irgend ein Gut zuwende: das Gebet um ihre Fürbitte ist also die Anrufung der Heiligen, daher unsere Invokation das notwendige Korrelat ihrer Intercession. Wenn sie bei Gott intercedieren, so sind wir berechtigt, diese Intercession nachzusuchen, soll anders das Verhältnis ein gegenseitiges sein, wie es doch die Gemeinschaft der Heiligen erheischt. — Die Sanktion der Lehre entnehmen wir aus dem Trid. a. O., wo gesagt wird: bonum atque utile esse suppliciter eos (sanctos) invocare et ob beneficia impetranda a Deo per Filium ejus Dom. nostr. Jesum Christum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere; illos vero qui negant, sanctos aeterna felicitate in coelo fruentes invocandos esse, aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idololatriam, vel pugnare cum verbo Dei, adversarique honori unius mediatoris . . . ., vel stultum esse, in coelo regnantibus voce vel mente supplicare, impie sentire, etc.

Die Reformatoren verwarfen die Anrufung der Heiligen. Zwar drückt sich Luther selbst mitunter ziemlich katholisch aus*, allein dann ist er mit sich selbst in Widerspruch. Da nun wenigstens die sächsischen Reformatoren die Intercession der Heiligen einräumten, so befremdet es, daß sie deren Anrufung unstatthaft fanden.** Man sieht auch, daß sie nur, um letztere nicht einräumen zu dürfen, die erstere willkürlich auf das Maß des Allgemeinen beschränken. Warum aber wollte man jene nicht? Man beschuldigte die Anrufung (und Verehrung überhaupt) der Heiligen der Abgötterei und der Be-

---

generaliter orantibus pro indigentiis supplicantium, Deus per angelica ministeria praebeat hominibus ista solatia. — Res haec altior est, quam ut a me possit intelligi, ut abstrusior quam ut a me valeat perscrutari.

* „Wiewohl es ohne Not ist, die Heiligen zu verehren, so acht ich doch den nicht zu verdammen, der sie annoch ehrt; denn was er ihnen thut, thut er auch Christo, und muß ihn treffen.“ Br. an die Gemeinde v. Erfurt.

** Melanchthon bemerkt in der Apologie zur *Conf. Aug.* 21, ut maxime pro ecclesia orent sancti, tamen non sequitur, quod sint invocandi.

einträchtigung des Mittleramtes Christi. Indessen, wenn die Heiligen, ohne daß Christi Ehre angetastet würde, für uns bitten, so wäre es doch wunderlich, wenn wir solche Fürbitten nicht sollten wünschen dürfen; dürfen wir sie aber wünschen, so dürfen wir auch darum nachsuchen: und was ist das anders, als die Heiligen anrufen? In sich haltbarer und konsequenter durchgeführt war erst die Auffassung jener Anhänger Calvins, welche wie die Remonstranten die Heiligen als in völliger Trennung von uns, unbekannt mit uns und unbekümmert um uns, nur sich selbst und ihrem Vergnügen lebend, sich vorstellten. Damit bricht aber die Gemeinschaft der Heiligen völlig ab. Daß übrigens die Anrufung (und Verehrung) der Heiligen nicht der Ehre Christi widerstreite, leuchtet daraus ein, daß in katholischer Auffassung der Heiligen Ansehn und Ehre Christi Ansehn und Ehre, und beide in dieser Hinsicht unzertrennlich sind. Wir rufen die Heiligen an nicht als natürliche Menschen, sondern als solche, d. i. auf Grund ihrer Heiligkeit. Diese aber ist eine hier in der Gnade Christi errungene und dort in eben derselben gekrönte Heiligkeit. Die Anrufung der Heiligen ist stets eine Anrufung Christi, und durch Christum hin eine Anrufung Gottes. Daß wir uns aber unter Umständen veranlaßt sehen können, uns lieber zuerst an die Heiligen und durch sie an Christum zu wenden, als ihn unmittelbar anzugehen, begreift der Nachdenkende leicht. Damit ist im Grunde auch der Vorwurf der Hagiolatrie widerlegt, auf den wir indes im folgenden Hauptstück des Genauern zurückkommen werden.

2. Anlangend die hl. Schrift — behauptet die Augsb. Konf. Art. 21 kühn: Scriptura non docet, invocare sanctos seu petere auxilium a sanctis. An dieser Behauptung ist nur so viel wahr, daß die hl. Schrift keine direkte Aufforderung, die Heiligen zu verehren, enthält. Indes eine solche haben wir aus den oben verzeichneten Gründen auch nicht einmal in ihr zu erwarten. Das Tridentinum behauptet a. O. auch nur, daß solche Anrufung „nicht streite mit dem Worte Gottes". Dies mit Fug. Nicht nur enthält Gottes Wort nichts gegen die Anrufung, sondern für deren Statthaftigkeit spricht unwiderleglich der Grund, daß die hl. Schrift eine Empfehlung in die Fürbitte frommer obgleich noch lebender Personen billigend erzählt. Paulus empfiehlt sich dem Gebete der Brüder 1. Thess. 5, 25: „Betet für uns", vgl. Hebr. 13, 18; die Juden ersuchen

Mose um seine Fürbitte Num. 21, 7 („Bitte doch . . . . und er bat fürs Volk"), die Fürsten Israels den Propheten Jeremias, Jer. 42, 2 („Bitte für uns zu Jehova deinem Gott"). Daß solche Fürbitte Gott genehm sei, zeigt unter vielen andern rührend der Fall, als Abraham sich für Sodoma beim Herrn verwandte, Genes. 18. Wir schließen mit Grund: wenn nach der hl. Schrift Gott eine Empfehlung in das Gebet eines frommen Menschen genehm hält, eines solchen, der noch im Fleische wallet, dessen Heiligkeit noch in der Probe ist, warum sollten solche Bittgesuche, gerichtet an die verklärten Freunde Gottes, unstatthaft sein; warum sollte eine derartige Gebetsgemeinschaft, welche auf Erden zu den innigsten Banden der Religion gehört, im Augenblicke des Todes abbrechen müssen? Wo ist denn da ein Widerspruch mit der hl. Schrift? — Ja, aber Christus ist doch unser „einziger" Mittler. — Gewiß; wir heben jedoch durch Anrufung der Heiligen Christi Mittleramt so wenig auf, daß wir es einschließlich damit stets gerade in Anspruch nehmen. — Aber die Schrift verbietet uns doch, unser Vertrauen auf Menschen zu setzen (Jer. 17, 5: „verflucht, wer auf Menschen vertrauet"), und gebietet uns, in unsern Anliegen unsere Zuflucht zu Christo zu nehmen (Joh. 16, 23: im Namen Jesu beten), und „mit Zutrauen zum Throne Gottes hinzuzutreten" (Hebr. 4, 16). — Alles ganz recht. Aber wenn der Katholik im Sinne seiner Kirche zu den Heiligen betet, setzt er nicht sein Vertrauen auf sie als Menschen im Gegensatze zu Gott, er weiß, daß er lediglich ihre Verwendung bei Gott nachsucht, und somit in letzter Instanz sein Vertrauen auf ihn allein zu setzen hat. Im Namen Jesu betet er aber stets, wenn er in rechter Weise zu den Heiligen betet, welche Jesu allein ihre Heiligkeit verdanken. Niemanden ist es endlich auch in der Kirche verwehrt, unmittelbar an den Thron Gottes heranzutreten; allein der armselige, sündige Mensch kann unter Umständen seine guten Gründe haben, in einzelnen Fällen lieber die göttliche Majestät durch Vermittelung anzugehen: wie oft geschieht es doch in irdischen Verhältnissen, daß das Bittgesuch beim Monarchen durch Dazwischenkunft einer einflußreichen Person angebracht wird.

3. Will man unmittelbare und direkte Nachweisung, so zählt unser Lehrsatz zu den Traditionsdogmen. Zum Beweise könnten die im vorigen Hauptstück angezogenen Zeugnisse, da sie sich mehren-

teils auch auf die Anrufung beziehen, wohl genügen; indes um die Leser von der Wärme und Innigkeit, von der Fülle des Vertrauens auf die Fürbitte der Heiligen, mit welcher schon in den ältesten Jahrhunderten zu ihnen gebetet ward, zu überzeugen, wollen wir ein paar längere Stellen mitteilen. Ephräm der Syrer betet zur hl. Jungfrau (Precationes ad B. M. V. III. ed. Assem.)*: „In dir, o Patronin und Mittlerin bei Gott, der von dir geboren ward, hat, o Mutter Gottes, das Menschengeschlecht seine Freude, stets verläßt es sich auf deinen Schutz, und findet allein in dir, als welche da freien Zutritt zu ihm hat, seine Zuflucht und seine Stütze. Sieh, auch ich stelle mich Dir vor mit inbrünstigem Herzen, indem ich den Mut nicht habe, mich deinem Sohne zu nahen; deine Hülfe aber flehe ich an, damit ich durch deine Vermittelung (*μεσιτεία*) die Gnade des Heiles erlangen möge. Verschmähe denn also deinen Diener nicht, der n ä c h s t Gott all seine Hoffnung auf dich setzt; verwirf ihn nicht in den schweren Gefahrnissen, inmitten deren er sich befindet, in so vielen Drangsalen, welche ihn niederdrücken; sondern habe, die du mitleidig und die Mutter des barmherzigen Gottes bist, Mitleid mit deinem Diener und befreie ihn von der lästigen Begierde des Fleisches." — Der hl. Basilius redet (*hom. in* 40 *mart.* 8) seine Zuhörer also an**: „Oft hast du dir Mühe gegeben,

---

* *Ἐπὶ σὲ προστάτιν καὶ μεσίτην πρὸς τὸν ἐκ σοῦ τεχθέντα θεὸν τὸ ἀνθρώπινον γένος, θεοτόκε, εὐμοίρησε καὶ τῆς σῆς ἀεὶ προστασίας ἐξήρτηται, καί σε μόνην ἔχει καταφυγὴν καὶ ἀντίληψιν, ὡς παῤῥησίαν ἔχουσα (? -αν) πρὸς αὐτόν· ἰδοῦ κἀγώ σοι προσέρχομαι ζεούσῃ ψυχῇ, μὴ τολμῶν μετὰ παῤῥησίας τῷ σῷ υἱῷ προσελθεῖν, ἀλλὰ διὰ σῆς πρὸς αὐτὸν μεσιτείας σωτηρίας τυχεῖν ἱκετεύω· μὴ οὖν παρίδῃς τὸν δοῦλόν σου, τὸν τὴν ἐλπίδα μου πᾶσαν μετὰ θεὸν εἰς σὲ ἀναθέμενον· μὴ βδελύξῃ τὸν παντελῶς κινδυνεύοντα, καὶ ἐν μεγίσταις ὀδύναις ἐξεταζόμενον, ἀλλ' ὦ συμπαθὴς καὶ τοῦ ἐλεήμονος θεοῦ μῆτερ τὸν σὸν οἰκέτην ἐλέησον, καὶ τοῦ κατεγνωσμένου με συνειδότος ἀπάλλαξον κτλ.*

** *Πόσα ἂν ἔκαμες, ἵνα ἕνα που εὕρῃς ὑπὲρ σοῦ δυςωποῦντα τὸν κύριον; Τεσσαράκοντά εἰσιν, σύμφωνον ἀναπέμποντες προσευχήν . . . Ὁ θλιβόμενος ἐπὶ τοὺς τεσσαράκοντα καταφεύγει, ὁ εὐφραινόμενος ἐπ' αὐτοὺς ἀποτρέχει, ὁ μέν, ἵνα λύσιν εὕρῃ τῶν δυςχερῶν, ὁ δέ, ἵνα φυλαχθῇ αὐτῷ τὰ χρηστότερα. Ἐνταῦθα γυνὴ εὐσεβὴς ὑπὲρ τέκνων εὐχομένη καταλαμβάνεται, ἀποδημοῦντι ἀνδρὶ τὴν ἐπάνοδον αἰτουμένη, ἀῤῥωστοῦντι τὴν σωτηρίαν . . Ὦ χορὸς ἅγιος, ὦ σύνταγμα ἱερόν, ὦ συνασπισμὸς ἀῤῥαγής, ὦ κοινοὶ φύλακες τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων· ἀγαθοὶ*

einen zu finden, der für dich bete; hier habt ihr deren vierzig, welche einstimmig für dich fürbitten. — Wer von einer Drangsal heimgesucht wird, flieht zu ihnen, wer aber wieder im Frohsein sich befindet, wendet sich an sie, jener um von dem Übel befreit zu werden, dieser um in der Freude zu bleiben. Das Weib, welches für ihre Kinder betet, wird erhört, ihrem reisenden Mann erfleht sie glückliche Heimkehr, dem kranken die Genesung. — O ihr heiliger Chor, heilige Schar, unbesiegbare Heeresmacht, des Menschengeschlechtes gemeinsame Wächter, der Sorgen beste Genossen, der Bitten Unterstützer, bei Gott die vermögendsten Abgesandten (*πρεσβευταί* = intercessores), Gestirne des Weltalls, Blüten der Kirche" u. s. w. Der hl. Gregor von Nyssa beschließt seine (für die Heiligenverehrung in allen ihren Formen so wichtige) Rede auf den hl. Märtyrer Theodorus also*: „Wir, o seliger Heiliger, haben

---

κοινωνοὶ φροντίδων, δεήσεως σύνεργοι, πρεσβευταὶ δυνατώτατοι, ἀστέρες τῆς οἰκουμένης, ἄνθη τῶν ἐκκλησιῶν.

* *Ἡμεῖς μὲν οὖν ὦ μακάριε τὸν τοῦ ἐνιαυτοῦ κύκλον παραλαβόντες φιλανθρωπίᾳ τοῦ κτίσαντος, ἠθροίσαμέν σοι τὴν πανήγυριν, τὸν ἱερὸν φιλομαρτύρων σύλλογον, τόν τε κοινὸν προςκυνοῦντες δεσπότην, καὶ τὴν ἐπινίκιον πληρώσαντες τὴν τῶν ἀγώνων ὑπόμνησιν. σὺ δὲ δεῦρο δὴ πρὸς ἡμᾶς, ὅπου ποτ' ἂν ᾖς, τῆς ἑορτῆς ἔφορος, καλέσαντα γάρ σε ἀντικαλοῦμεν· καὶ εἴτε τῷ ὑψηλῷ αἰθέριον διαιτᾷ, εἴτε τινὰ ἐπουράνιον ἀψῖδα περιπολεῖς, ἢ χοροῖς ἀγγέλων συντεταγμένος τῷ δεσπότῃ παρέστηκας, ἢ μετὰ δυνάμεων καὶ ἐξουσιῶν ὡς δοῦλος προςκυνεῖς, μικρὸν τὰ αὐτόθε παραιτησάμενος ἧκε πρὸς τοὺς τιμῶντάς σε ἀόρατος φίλος. ἱστόρησον τὰ τελούμενα, ἵνα τὴν εἰς θεὸν εὐχαριστίαν διπλασιάσῃς, τὸν ἀντὶ πάθους ἑνὸς καὶ μιᾶς ὁμολογίας τοσαύτας σοι ἀμοιβὰς χαρισάμενον· εὐφρανθείης δὲ τῷ αἵματι καὶ τῇ τοῦ πυρὸς ἀλγηδόνι. ὅσους γὰρ εἶχες τότε λαοὺς τῆς τιμωρίας θεατάς, τοσούτους νῦν τῆς τιμῆς ἔχεις ὑπηρέτας. Χρῄζομεν πολλῶν εὐεργεσιῶν, πρέσβευσον ὑπὲρ τῆς κοινῆς πατρίδος πρὸς τὸν κοινὸν βασιλέα· πατρὶς γὰρ μάρτυρος τοῦ πάθους ἡ χώρα· πολῖται δὲ καὶ συγγενεῖς οἱ τὴν θήκην αὐτοῦ περιστείλαντες καὶ ἔχοντες καὶ τιμῶντες· ὑφορώμεθα θλίψεις, προςδοκοῦμεν κινδύνοις, οὐ μακρὰν οἱ ἀλιτήριοι Σκύθαι τὸν καθ' ἡμῶν ὠδίνοντες πόλεμον· ὡς στρατιώτης ὑπερμάχησον· ὡς μάρτυς ὑπὲρ ὁμοδούλων χρῆσαι τῇ παῤῥησίᾳ. Εἰ δὲ ὑπερέβης τὸν βίον, ἀλλ' οἶδας τὰ πάθη καὶ τὰς χρείας τῆς ἀνθρωπότητος· αἴτησον εἰρήνην, ἵνα αἱ πανηγύρεις αὗται μὴ λήξωσιν, ἵνα μὴ κωμάσῃ κατὰ ναῶν ἢ θυσιαστηρίων λυσσῶν καὶ ἄθεσμος βάρβαρος, ἵνα μὴ πατήσῃ τὰ ἅγια βέβηλος· ἡμεῖς γὰρ καὶ ὑπὲρ ὧν ἀπαθεῖς ἐφυλάχθημεν, σοὶ λογιζόμεθα τὴν εὐεργεσίαν,*

mit Gottes Gnade nach Ablauf des Jahres bei dieser Festfeier eine Versammlung von Seelen, welche Freunde der Märtyrer sind, veranstaltet; wir kommen, um sowohl den gemeinsamen Herrn anzubeten, als auch deinen siegreichen Lebenslauf zu feiern. Stelle du dich also, wo du auch sein magst, an diesem Festtage uns dar, unser Obmann zu sein. Du hast uns hier zusammengeführt und wir rufen deinen Beistand auf. Aber wenn du in dem höchsten Himmel wohnst oder eine Himmelssphäre besuchst, oder unter den Engelchören an der Seite deines Herrn stehst, oder als treuer Unterthan mit den Fürstentümern und Mächten dich anbetend niederwirfst, — suche um kurzen Urlaub von deinem seligen Dienste nach, und komm, o unser unsichtbarer Beschützer, zu denen, welche dir den Tribut der Huldigung zollen. Nimm Kenntnis von diesen mystischen Bräuchen (*τὰ τελούμενα* = Meßopfer), damit Gottes Lob dafür, daß er um eines Todes und eines frommen Bekenntnisses willen dir solche Glorie verliehen, verdoppelt werde; ja erfreue dich des Blutes, das du vergossen, und der Flamme, die du erduldet. Du hattest manche Zuschauer deiner Leiden, jetzt hast du eben so viele Diener deiner Ehre. Wir haben wirklich viel Hülfe nötig: verwende dich zu gunsten dieses Landes bei unserm gemeinschaftlichen König. Denn das Land eines Märtyrers ist in der That die Stätte seines Todes; seine Mitbürger und An-

---

αἰτοῦμεν δὲ καὶ τοῦ μέλλοντος τὴν ἀσφάλειαν. Ἂν χρεία γένηται καὶ πλείονος δυσωπίας, ἄθροισον τὸν χορὸν τῶν σῶν ἀδελφῶν τῶν μαρτύρων καὶ μετὰ τούτων δεήθητι· πολλῶν δικαίων εὐχαὶ λαῶν καὶ δήμων ἁμαρτίας λυσάτωραν· ὑπόμνησον Πέτρον, διέγειρον Παῦλον, Ἰωάννην ὁμοίως τὸν θεολόγον καὶ φιλούμενον μαθητὴν, ἵν' ὑπὲρ τῶν ἐκκλησιῶν ἃς συνέστησαν μεριμνήσωσιν, ὑπὲρ ὧν τὰς ἁλύσεις ἐφόρησαν, ὑπὲρ ὧν τοὺς κινδύνους καὶ τοὺς θανάτους ἤνεγκαν, μὴ εἰδωλολατρεία αἴρῃ καθ' ἡμῶν κεφαλὴν, μὴ αἱρέσεις ὡς ἄκανθαι τῷ ἀμπελῶνι ὑποβλαστήσωσι, μὴ ζιζάνιον ἐγερθὲν πνίξῃ τὸν σῖτον, μή τις πέτρα γένηται καθ' ἡμῶν λειπομένη τῆς πιότητος τῆς ἀληθινῆς δρόσου, καὶ ἄῤῥιζον ἀποδείξῃ τῆς εὐκαρπίας τοῦ λόγου τὴν δύναμιν· ἀλλὰ τῇ δυνάμει τῆς σῆς πρεσβείας καὶ τῶν σὺν σοὶ, θαυμαστὲ καὶ ὑπερλάμπων ἐν τοῖς μάρτυσι, λήϊον ἀποδειχθείη τὸ τῶν Χριστιανῶν πολίτευμα, μέχρι τέλους μένον ἐν τῇ λιπαρᾷ καὶ εὐκάρπῳ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως ἀρούρᾳ ἀεὶ καρποφοροῦν τὴν αἰώνιον ζωὴν, τὴν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, μεθ' οὗ τῷ πατρὶ ἅμα τῷ ἁγίῳ πνεύματι δόξα κράτος τιμὴ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

gehörigen sind die, welche seinen (Reliquien-) Schrein schmücken, ihn besitzen und ehren. Wir erblicken bereits am Horizont große Bedrängnisse, wir erwarten die äußerste Gefahr. Die wilden Skythen sind nicht fern, schwanger mit Krieg gegen uns. Als ein Krieger ficht du für uns; als ein Blutzeuge stehe mit deiner Redefreiheit für deine Mitdiener ein. Obwohl selbst erhaben über das menschliche Leben, kennst du doch die Schwächen und Mühen der menschlichen Natur. Bitte um Frieden für uns, auf daß diese Feierlichkeiten nicht unterbleiben dürfen, daß nicht tobende und rasende Barbaren ihre Wut an diesen Tempeln und Altären auslassen, und gottlose Menschen heilige Dinge mit Füßen treten. Sind wir bisher verschont geblieben, wir danken es deinem Wohlwollen. Für die Zukunft also flehen wir um Sicherheit. Ist noch weitere (außer deiner) Unterstützung nötig, so verbinde dich mit der brüderlichen Schar der Märtyrer und flehe mit ihnen allen: mögen die Bitten vieler Gerechten die Sünden ganzer Völker lösen. Mahne den Petrus, rege den Paulus an und Johannes den Theologen, den geliebten Jünger, daß sie Sorge tragen um die Kirchen, welche sie gegründet, für die sie mit Ketten beladen wurden und Gefahren und Tod erduldet haben, damit Götzendienst nicht sein Haupt gegen uns erhebe und Irrlehren im Weinberge des Herrn aufschießen, Unkraut nicht den Weizen erstické, kein dürrer Fels zu unserm Schaden sich finde, welcher der Feuchtigkeit vom wahren Himmelstau ermangelt, und so die Fruchtbarkeit des Wortes Gottes nicht Wurzel fassen läßt. Jedoch durch die Kraft deiner Fürbitte und die Bitten deiner Genossen im Martyrium, glorreicher und unvergleichlicher Heiligen, möge das Reich Christi wie ein Weizensamen sein, der im fetten und fruchtbaren Boden des christlichen Glaubens ausharrt, bringend jederzeit Früchte des ewigen Lebens, das da ist in unserm Herrn Jesu Christo, dem mit dem Vater und dem hl. Geiste sei Ruhm, Kraft, Ehre jetzt und in Ewigkeit, Amen.“ (*Orat. de Theod. M.* sub fin.)

In bester Übereinstimmung mit den Lehrern der Kirche selbst sind die alten Gebetsformulare in den officiellen Liturgieen. Es genüge aus der bekanntlich ältesten, im 4. Jahrhundert niedergeschriebenen, der des hl. Jakobus, eine Stelle: „Laßt uns eingedenk sein unserer allerseligsten, unversehrten, glorreichen und gebenedeiten

Herrin, der Gottesmutter und allezeit Jungfrau Maria, und aller Heiligen und Gerechten, damit wir alle durch ihre Gebete und Fürbitten Barmherzigkeit erlangen.“ (*Lit. s. Jacobi* XXII. sub fin.)*

Scheinbar gegen die Anrufung der Heiligen zeugende Äußerungen der hl. Väter finden im Kontext leicht ihre Erklärung. Wenn z. B. Augustin (*civ. d.* 22. 10) bemerkt: ad sacrificium martyres sicut homines dei, qui mundum in ejus confessione vicerunt, suo loco et ordine nominantur, non tamen a sacerdote, qui sacrificat, ***invocantur,*** so ist der letzte Ausdruck von absoluter, d. h. letztinstanzlicher Anrufung, die freilich nur Gott gebührt, zu verstehen; handelt es sich doch um den latreutischen Akt des Opferns, wie die folgenden Worte: »deo quippe, non ipsis sacrificat« zeigen. — Der Rückblick auf die angezogenen Stellen macht uns klar, a) daß, wenn die Väter sich auch geradezu in ihren Gebeten an die Heiligen richten, sie doch stets die Thätigkeit, um welche sie sich bei ihnen bewerben, nur als ihre Verwendung bei Gott bezeichnen; b) daß, wenn solche Gebete die Erwartung aussprechen, von den Heiligen selbst Hülfe u. s. w. zu erlangen, dies nach dem Sprachgebrauche zu beurteilen ist, welcher die Wohlthat, welche man von einem Dritten durch eine Mittelsperson nachsucht, dieser letztern selbst zuschreibt; daß endlich c) die Väter (Augustin) bestimmt unterscheiden zwischen der Anrufung Gottes und der der Heiligen. Vgl. folgendes Hauptstück.

4. Schließlich noch einige nähere Bestimmungen und polemische Bemerkungen. — Die Lehre der Kirche von der Anrufung (überhaupt der Verehrung) der Heiligen macht solche an sich niemand zur Pflicht. In ihrem liturgischen Gebetschatze ruft die Kirche ihrerseits die Heiligen an, und empfiehlt solche Anrufung den Gläubigen als „gut und nützlich“, bestreitet aber keinem jemals das Recht, sich unmittelbar durch Christum an Gott zu wenden. Wo daher nicht etwa eine besondere kirchliche Obliegenheit, wie für den Geistlichen das kanonische Stundengebet, eintritt, ist es in keinem bestimmten Falle Pflicht, die Heiligen um ihre Fürbitte anzugehen. Unten mehr darüber. Die

* *Τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερενδόξου, εὐλογημένης δεσποίνης ἡμῶν, θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, καὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ δικαίων μνημονεύσωμεν, ὅπως εὐχαῖς καὶ πρεσβείαις αὐτῶν οἱ πάντες ἐλεηθῶμεν.*

bezüglichen Ausdrücke des Trident. »invocandos esse« etc. sind daher von der Ziemlichkeit und Statthaftigkeit, nicht von einer absoluten Notwendigkeit zu erklären. Freilich wer die kirchliche Heiligenverehrung geringschätzig verunglimpfen wollte, würde sich immerhin selbstverständlich einer Pflichtverletzung schuldig machen. — Da die Heiligen nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen sich bei Gott für uns verwenden, so dürfen auch wir sie einzeln und im einzelnen anrufen. Daß dies stets geschehen, bezeugen die obengenannten Väter. Daraus folgt, daß wir namentlich nur solche abgeschiedene Menschen anrufen können und sollen, von deren Heiligkeit wir gewiß sind. Nun haben wir aber, lautet die Einwendung, über die Vollendung der Hingeschiedenen keine Offenbarung, somit auch keine Glaubensgewißheit. Wie also? Es muß eingeräumt werden, daß wir eine solche Gewißheit, etwa mit Ausnahme jener wenigen, deren Heiligkeit uns die Schrift verbürgt, der hl. Jungfrau, der Apostel und der Märtyrer, bei keinem Verstorbenen in Anspruch nehmen können, bemerken aber, daß für die Anrufung die moralische Überzeugung, welche häufig an absolute Gewißheit angrenzt, vollkommen genügt, indem hier ein als möglich einzuräumender Irrtum, wenn er unverschuldet ist, keine schädlichen Folgen mit sich führen kann, da ja Gott stets im Hintergrunde schwebt. Vgl. unten § 5. —

Zu berücksichtigen ist endlich noch die Behauptung, daß das Gebet zu jemand, sohin seine Anrufung, stets einen latreutischen Akt der Anbetung, welcher den Angerufenen apotheosiert, einschließe: »orare ad« aliq. sei gleich »adorare« aliq.; oder um den Einwand mit dem prägnanten Ausdrucke des anglikanischen Bischofs Feil auszudrücken: *deos qui rogat ille facit.* Daher die Inzicht auf Hagiolatrie, d. i. Götzendienst, in der katholischen Kirche protestantischerseits. Auch auf diesen Vorwurf werden wir zurückkommen müssen, hier nur dies. Daß die Kirche die Heiligen nicht abgöttisch verehren will, spricht sie auf dem Trident. (s. oben) feierlich aus. Man lerne doch vorher die Anrufung der Heiligen im katholischen Sinne verstehen, bevor man über sie den Stab bricht. Sie ist ja, nach der dogmatischen Erklärung der Kirche selbst, nur Anrufung um ihre Fürbitte. Worauf zielt denn auch unser Anrufungsgebet bei den Heiligen? Etwa auf ihre Unendlichkeit, Allgenügsamkeit u. s. w.,

oder auch überhaupt auf ihr Wesen und ihre Natur? „Den Namen Gottes anrufen“, lehrt die hl. Schrift; so aber sprechen wir bei den Heiligen nicht. Ihre Fürbitte ist es, die wir anrufen; da nun diese ein relativer Begriff ist, der einen andern (Gott) erheischt, bei dem sie eingelegt wird, so kann die Anrufung der Heiligen niemals bei diesen stehen bleiben, sondern weiset stets auf den dritten hin, den unendlichen Gott. Solche Anrufung ist kein Akt der Latrie, oder vielmehr die Latrie, welche von jedem Gebete unzertrennlich ist, geht nicht auf den Nächstgenannten, sondern auf seinen und unsern gemeinsamen Oberherrn. Der Grundsatz: deos qui rogat ille facit kann daher mit Fug nur auf die absolute oder letztinstanzliche Anrufung bezogen werden.

---

3. Hauptstück.

Die Verehrung oder der Kultus der Heiligen.

a) Das Dogma selbst und seine Erörterung.

§ 4.

1. Das Dogma im allgemeinen. — Wenngleich auch die Anrufung der Heiligen, welche wir ihrer besondern Bedeutung wegen apart und vorab behandelten, ein wesentliches Moment ihrer Verehrung bildet, so greift die letztere doch weiter, und umfaßt, wie sie sich im Bewußtsein und Leben der die Heiligen verehrenden Kirche bethätigt, außer derselben noch mancherlei, hauptsächlich aber folgende Formen. Zunächst sind untermischt und abwechselnd mit jenen Tagen im Laufe des Kirchenjahres, an denen das Andenken des Heilandes und der einzelnen Momente des Erlösungswerkes begangen wird, auch zu Ehren der Heiligen zahlreiche Gedächtnis- oder Festtage angeordnet: Feste der Heiligen. Es wird ferner an diesen, aber auch an andern Tagen des Jahres, das hl. Meßopfer zwar nicht den Heiligen, aber doch ihnen zu Ehren und unter ihrer besondern Erwähnung (Kommemoration) dargebracht: *Missae de sanctis sive festivae sive votivae.* Weiterhin werden Kirchengebäude (Basiliken,

Tempel), Kapellen, Altäre, Glocken und sonstige heilige, für den Gottesdienst zu verwendende Sachen auf den Namen der Heiligen eingeschrieben und also ihnen gewidmet; sie tragen von diesen ihre Benennung; im Altertum besonders die *martyria* oder *confessiones*. Endlich werden den Heiligen zu Ehren beim Gottesdienste öffentlich religiöse Lieder gesungen und Lobreden (Panegyriken) gehalten, es werden Pervigilien, Fasten, Prozessionen (früher auch heilige Reigen) mit spezieller Beziehung auf sie begangen. Alles dies, was jeder katholische Christ aus Erfahrung kennt, datiert nicht erst von heute, sondern ist in Bezug auf die hl. Jungfrau und die Apostel von Anfang der Christenheit an, in Bezug auf die Märtyrer, sobald es deren gab, in Bezug auf die Beichtiger und Jungfrauen etwa vom vierten Jahrhundert an, wenn auch unter unwesentlichen Modifikationen, in kirchlicher Übung gewesen. Nimmt man nun die Anrufung hinzu, so läßt sich nicht verkennen, daß so ziemlich alle äußern Formen des Gottesdienstes, freilich mutatis mutandis, in der kirchlichen Heiligenverehrung sich wiederfinden, und diese zu einem religiösen Kultus stempeln. So die Praxis. Was sagt dazu die Theorie des Dogmas?

Sie lehrt, die Verehrung der Heiligen ist nicht nur ein erlaubter, sondern auch frommer und nützlicher Gebrauch, wenn auch nicht gerade kirchlich befohlen, so doch dringend empfohlen. Zwar geht das Tridentinum a. O. (obwohl die Überschrift des Dekretes de invocatione, *veneratione* et reliquiis sanctorum, etc. lautet) im Text selbst über die Anrufung nicht so hinaus, daß es noch andere Formen der Verehrung namhaft macht, allein auch davon abgesehen, daß es im tridentischen Glaubensbekenntnisse heißt: constanter teneo, sanctos una cum Christo regnantes *venerandos* esse, hat die Synode selbst die Satzungen der früheren allgemeinen Konzilien, und namentlich des 7. (2. von Nicäa a. 787) an jener Stelle erneuert. Dort heißt es aber (actio 4.): „Wir begrüßen die Aussprüche des Herrn, der Apostel und Propheten, aus denen wir gelernt haben, zu ehren und zu preisen zuerst die wirkliche und wahrhafte Mutter Gottes, erhaben über alle himmlischen Mächte, dann auch die heiligen Mächte der Engel, auch die Apostel, Propheten und glorreichen Blutzeugen, und die heiligen und ehrwürdigen Lehrer und alle heiligen Männer, und auch auf deren Fürbitte

zu hoffen."* Es enthalten nun zwar beide allgemeinen Synoden, die von Nicäa und die von Trient, keine Erklärungen über die Natur dieser Verehrung, allein die absichtlich von uns vorausgeschickten Thatsachen der Praxis zeugen laut genug dafür, daß eine religiöse Verehrung gemeint sei; da indessen die kirchlichen Sanktionen dies Beiwort nicht aussprechen, so wollen wir uns vor der Hand damit begnügen, von einer öffentlichen (liturgischen) Verehrung der Heiligen in der Kirche, von einem kirchlichen Heiligenkult zu sprechen. — Polemische Rücksicht nötigt, sofort genauer auf die Begriffe einzugehen.

2. Begriffserläuterung. — Jemanden oder etwas „verehren" (venerari, colere) heißt, den Wert oder die Vortrefflichkeit desselben, sei es durch einen innern Akt der Gesinnung, sei es durch ein äußeres Zeichen, als Ausdruck einer solchen, bezeugen. Diese Vortrefflichkeit (Verehrungswürdigkeit) als Motiv zur Verehrung kann mehrfacher Art sein. Bezieht sie sich auf die Ordnung dieses Lebens, auf menschliche, irdische, bürgerliche Verhältnisse, so entsteht eine Art der Verehrung, welche man (ohne Tadel) eine profane nennen könnte, gewöhnlich aber eine bürgerliche (civile) heißt. Das Homagium, welches der Unterthan seinem irdischen Souverain zollt, ist der höchste Grad bürgerlicher Verehrung: *supremus cultus civilis*. Auch unter niedern Verhältnissen finden Vorzüge aller Art ihre verehrende Anerkennung. So spricht man von einem Kultus des Genies, der Schönheit u. s. w., hier jedoch schon in etwa mißbräuchlich, weil der Ausdruck „Kult" ohne Zusatz nicht gern von bloß bürgerlicher Ehrbezeugung verwendet zu werden pflegt.

Einen solchen bloß civilen Kult machen nun jene, welche in diesem Lehrstücke die Kirche bekämpfen, den Heiligen nicht streitig; heimgegangene Menschen, z. B. die verstorbenen Eltern, in solchem

* *Ἀσπαζόμεθα δὲ καὶ τὰς κυριακὰς καὶ ἀποστολικὰς καὶ προφητικὰς φωνὰς, δι᾽ ὧν τιμᾶν καὶ μεγαλύνειν ἐδιδάχθημεν πρῶτα μὲν τὴν κυρίως καὶ ἀληθῶς θεοτόκον, τὴν ἀνωτέραν πασῶν τῶν οὐρανίων δυνάμεων· τάς τε ἁγίας καὶ ἀγγελικὰς δυνάμεις, τούς τε μακαρίους καὶ πανευφήμους ἀποστόλους, προφήτας τε τοὺς ἐνδόξους καὶ τοὺς καλλινίκους καὶ ὑπὲρ Χριστοῦ ἀθλήσαντας μάρτυρας, καὶ τοὺς ἁγίους καὶ θεοφόρους διδασκάλους, καὶ πάντας τοὺς ἁγίους ἄνδρας· καὶ ἐξαιτεῖσθαι τὰς τούτων πρεσβείας, ὡς δυναμένας κτλ.*

Sinne zu verehren, ist auch den Protestanten nach ihrer Lehre gestattet.

Dem civilen Kult gegenüber tritt aber der religiöse Kult, dessen Motiv, um es ganz allgemein zu bezeichnen, das Göttliche ist, d. h. Vortrefflichkeit in der übernatürlichen Ordnung der Dinge. Der Sinn der vorhin dargestellten Kirchenlehre ist nun aber offenbar: auf einen solchen höhern, überbürgerlichen und übermenschlichen, sohin religiösen Kult haben die Heiligen Anspruch; die Protestanten, indem sie jeden Kult, welcher über den bürgerlichen hinausgeht, für götzendienerisch halten, leugnen dies, und beschuldigen die katholische Heiligenverehrung der Idololatrie. Man darf diesen Vorwurf nicht allzu leichter Hand abweisen. Er hat eine scheinbare Seite, da es sich in dieser Differenz der Konfessionen keineswegs um jedwede Verehrung der Heiligen handelt, sondern um Anerkennung des Göttlichen in den Heiligen: ihre sonstigen Vorzüge können ja nicht Gegenstand öffentlich-liturgischer Anerkennung werden.

Indem nun die Kirche den Heiligen diese höhere Art der Verehrung widmet, andererseits aber natürlich den Vorwurf der Hagiolatrie ablehnt, unterscheidet sie und will unterschieden wissen eine doppelte Art religiöser Verehrung: die höchste Verehrung, den cultus *supremus,* von dem sie nicht nur zugiebt, sondern nachdrücklich selbst behauptet, daß er nur dem höchsten Wesen, Gott dem Schöpfer und absoluten Herrn zusteht; und einen modifizierten Kultus, welcher auch Geschöpfen, aber mit Rücksicht auf Gott, gewidmet werden darf; einen Kult also, welcher durchaus nicht dem Geschöpfe göttliche Ehre beilegt, dessen Vergötterung (Apotheose) einschließt, oder, wie man zu sagen pflegt, keine Anbetung ist. Dem cultus *supremus absolutus* gegenüber heißt er ein cultus *inferior relativus.* Seit dem hl. Augustin ist es jedoch das Mittelalter hindurch üblich geworden und bis heute geblieben, technisch den höchsten Kult den latrischen (oder latreutischen, cultus latriae), den andern den dulischen (cultus duliae) zu nennen.*

---

* Augustin stellt zuerst beide Ausdrücke in diesem Sinne einander gegenüber, *civ. dei* 1. 6: non eo modo quo jubemur per caritatem servire invicem, quod est *δουλεύειν*, sed eo modo, quo tanquam Deo servitur, quod est graece *λατρεύειν*. Im klassischen Sprachgebrauch heißt *λατρεία* der Dienst, die öffentliche Dienstleistung, besonders an die respublica, auch

3. Apologetische und polemische Erörterung. — Es kommt nun offenbar alles darauf an, ob eine solche Unterscheidung zwischen latrischem und dulischem Kultus zulässig ist. Einige Reflexion zeigt aber sofort, daß hier die tiefsten Prinzipien über das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen entscheiden müssen. Gatt ist nämlich nach der Grundbestimmung seines Wesens das Sein und darum er allein das oder besser, seine Persönlichkeit beigezogen, der Absolute. Vgl. dogm. Theol. I. S. 66 ff. Wenn wir Geschöpfe nun Gott den Absoluten verehren, so zielt diese Verehrung allerdings auf den Inbegriff aller seiner Attribute, indes bei der religiösen Verehrung fassen wir doch vornehmlich das ethische Attribut der Heiligkeit ins Auge. Gott ist nun aber der absolut Heilige, somit ist alle geschöpfliche Heiligkeit nur Ausfluß und Mitteilung göttlicher Heiligkeit. Hieraus folgt allerdings: Gott allein ist heilig, aber allein heilig doch nur in jenem absoluten Verstande, in welchem der Herr zum Jüngling sprach: „Was nennst du mich gut? Gott allein ist gut“ (Matth. 19, 17). So wenig hiermit gesagt ist, daß es außer und neben Gott nichts Gutes mehr gebe, so wenig kann geleugnet werden, daß es außer der göttlichen noch eine geschöpfliche Heiligkeit geben könne, welche zwar abhängig von der göttlichen, aber doch relativ eine Heiligkeit für sich ist. Solcher Art ist die Heiligkeit der Engel und vollendeten Menschen. Giebt es aber eine solche Heiligkeit, so darf und muß sie auch als solche anerkannt, sohin verehrt werden, und zwar religiös verehrt werden, denn es ist eben übernatürliche Heiligkeit, weil Teilnahme an der göttlichen. Nichts anderes als diese Anerkennung relativer Heiligkeit besagt die Verehrung wie der Engel so auch der heiligen Menschen. Da wird denn freilich Gott in seinen Heiligen verehrt; aber es werden doch immerhin neben Gott diese verehrt. So wenig die menschliche Heiligkeit von der göttlichen, deren Ausfluß sie allerdings ist, absorbiert wird, so wenig kann auch die

---

religiöser Gottesdienst. Auch δουλεία ist gleich servitus, und insofern sind beide Ausdrücke synonym. Allein in der Kunstsprache wird der „Dienst“ verschiedentlich bezogen: beim latrischen Kult geht das „Dienstverhältnis“ auf das des Verehrenden zum Verehrten, beim dulischen bezieht es sich auf das Verhältnis des Verehrten selbst zu dem höhern Herrn, nämlich zu Gott. Die Heiligen werden verehrt, weil sie δοῦλοι θεοῦ sind; der dulische Kult ist also eigentlich ein theodulischer. —

Verehrung Gottes alle Verehrung geschöpflicher Heiligkeit absorbieren müssen. Nur der Pantheist kann das grundsätzlich verkennen. Giebt es relative Existenzen neben dem Absoluten, so kann es auch eine relative Heiligkeit neben der absoluten geben, und diese kann relativ verehrt werden. Nichtunterscheidung zwischen absolutem und relativem Kult läuft daher auf Nichtunterscheidung zwischen Gott und Welt hinaus, ist im Grundsatz Pantheismus. Wenn die Schrift sagt (1. Tim. 1, 17): soli Deo honor et gloria, so kann das nur in demselben Sinne gelten, wie obiges: solus Deus bonus. — Der Widerspruch der Reformatoren gegen die Heiligenverehrung beruht so allerdings, obgleich ihnen solches gewiß nicht zum Bewußtsein gekommen, im tiefsten Grunde auf pantheistischen Irrungen; er hatte aber doch in ihrer Rechtfertigungslehre auch noch einen nähern Anlaß. Da nämlich die sittliche Freiheit im gefallenen Menschen geleugnet ward, so war und blieb auch im gerechtfertigten Christen seine Gerechtigkeit die äußerlich ihm zugewandte Gerechtigkeit Christi: justitia Christi extra nos. Da nun die Heiligkeit doch nur die Vollendung der Gerechtigkeit ist, so muß, was auf Erden äußerlich gewesen, auch jenseits so bleiben. Die Heiligkeit der Seligen im Himmel ist also auch nur eine sanctitas Christi (Dei) extra eos. Wird der Himmel nicht durch eigene Thätigkeit vom Menschen verdient, so bleibt er schlechthin Lohn des Verdienstes Christi. Es kann ja auch am Ziele dasjenige nicht wahrhaft und innerlich zu eigen werden, was es nicht im Vorbereitungsstadium bereits war. Also muß auch jenseits Christi oder Gottes Heiligkeit alle sonstige absorbieren und damit aufheben. Folgerichtig (doch wollen wir wiederum nicht sagen, daß alles dies den Reformatoren klar geworden) giebt es neben der absoluten eigentlich gar keine relativ-selbständige Heiligkeit des Geschöpfes, und sohin kann auch eine solche nicht religiös verehrt werden: der latrische Kult ist der einzig mögliche. Dann ist aber ein Zwiefaches gedenkbar: entweder der ausgebildete Pantheismus, welcher, indem er keinen Gott über den Menschen anerkennt, diesen selbst vergöttert und ihn sich selbst anbeten heißt, oder aber der Protestantismus, der dem Geschöpfe jeden religiösen Kult versagt. Die katholische Lehre, indem sie die Gerechtigkeit nicht von der Heiligkeit sondert, und beide als wahrhaft eigene (obgleich durch Gott bedingte und von ihm abhängige) Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen auffaßt, anerkennt und lehrt die Statt-

haftigkeit einer Verehrung, welche heiligen Geschöpfen selbst erwiesen wird, wenngleich solche Verehrung so wenig eine absolute sein kann, als die geschöpfliche Heiligkeit dies ist. Mit ihrem duleutischen Kulte anerkennt also die Kirche einerseits, indem sie ihn scharf vom latreutischen unterscheidet, den wesentlichen Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe; aber während sie ihn als wahrhaft religiöse Verehrung behandelt, verbürgt sie auch andererseits die sittliche Freiheit, indem sie den Himmel als Lohn wirklich menschlichen Verdienstes auffaßt und damit die geschöpfliche Heiligkeit als wahrhaft der Seele des Menschen inhärierend anerkennt. Man sieht schon, die verschiedenen Prinzipien beider Konfessionen kehren überall wieder; und auch, daß die katholische Kirche das im echten Religionsbegriffe grundgelegte Verhältnis zwischen Gott und dem Geschöpfe in ihrer Heiligenverehrung vollständig zur Anerkennung bringt.

4. Einzelne Detailbemerkungen. — Die katholische Heiligenverehrung ist also grundwesentlich verschieden vom heidnischen Götzendienst. Hätten die Heiden in den Göttern, welche sie verehrten, nur deren Heiligkeit, d. i. sittlich-religiöse Vortrefflichkeit, und zwar eine solche, welche diese Götter durch heroischen Freiheitsgebrauch unter Mitwirkung mit dem Beistande des höchsten Gutes sich errungen, anerkannt und verehrt, dann läge die Sache anders; aber so wären die also Verehrten selbstverständlich keine Götter mehr. Einzelne Weise unter den Heiden mögen solcher Anschauung sich genähert haben, und in ihr liegt dann auch das Korn von Wahrheit, welche der heidnischen Apotheose zusteht. Allein der heidnische Volksglaube erkannte in seinen Göttern absolute Wesen mit absoluter Heiligkeit (leider diese in ihrem Begriffe oft schrecklich entstellt); darum blieb der Kult bei ihnen stehen und war Götzendienst, während die Kirche von keiner absoluten Heiligkeit außer dem einen Gotte weiß, und die Verehrung der Heiligen in letzter Instanz als Verehrung Gottes in Christo ansieht, welcher die Heiligen gekrönt, d. h. *sein* Wirken in ihnen, aber auch *ihre* freie Mitwirkung belohnt hat.

Man beschuldigt nicht selten die katholische Kirche, daß sie den theoretisch zwischen Latrie und Dulie statuierten Unterschied doch praktisch vermissen lasse. Es mögen bei einzelnen in der Kirche Mißbrauch und Übertreibung vorkommen, sie sind wohl stets gut gemeint; die Kirche selbst kann aber nicht für alles einstehen, was

ihre Kinder thun. Es gilt übrigens, was der hl. Hieronymus (*adv. Vigil.* 5) sagt: Quis enim, o insanum caput, aliquando martyres adoravit, quis hominem putavit Deum? In der Liturgie heißt es (um mit Augustin und der Trienter Synode zu reden): »offerimus tibi Domine«, aber niemals »offerimus tibi Petre sive Paule«; die Gebetsformularien unterscheiden zwischen miserere und ora pro nobis. Trotz solcher Unterscheidung ist jedoch einzuräumen, daß in einzelnen von der Kirche gebilligten Formularien Ausdrücke des latreutischen und duleutischen Kultus auf eine Linie gestellt zu werden scheinen. Vorzüglich ausgeprägt zeigt sich dies in dem bekannten Schlußgebet zum Brevier: »Sacrosanctae et individuae Trinitati« etc., einem Formular, welches gegen das biblische »soli Deo honor et gloria« allerdings stark genug absticht, und deshalb auch manchen Katholiken befremdend vorgekommen ist. Allein am Ende kommt doch alles auf den Sinn an, den der Betende mit solchen Ausdrücken verbindet; diese selbst gehen freilich, wie die Formen beider Kulte überhaupt (das läßt sich nicht leugnen) durch einander: der gebildete Kleriker weiß aber und muß wissen, daß die sempiterna laus, virtus, honor et gloria auf die *individua Trinitas* bezogen ganz anders zu verstehen ist, als in Beziehung auf die *sanctorum universitas.** Ja es ist selbst die Benennung der beiden Kultarten in unwissenschaftlichem Sprachgebrauch nicht einmal scharf nach dieser Distinktion geregelt. In der Muttersprache halten wir, jetzt wenigstens, den Ausdruck „anbeten" (obwohl es in seinem Etymon gerade nicht liegt) für den latreutischen Kult reserviert. Dasselbe geschieht in der lateinischen Kirchensprache mit »adorare« (doch vgl. adoratio crucis, unten); daher der cultus *adorationis* dem cultus *latriae* gleich gilt. Allein weder biblisch (Vulgata) noch klassisch läßt sich das genau festhalten. Adoratio war bei den Lateinern der Huldigungskuß (buchstäblich das Zuwerfen der Kußhand, adorare eher unmittelbar von os, oris, als vom Verb orare

---

* Gleichwohl möchte auch ich eine andere Fassung dieses Gebetsformulars wünschen, einmal schon wegen des biblischen Gegensatzes in dem soli Deo honor et gloria in der Ausdrucksweise, dann aber auch, weil die gloria ab omni creatura auf die sanctorum universitas bezogen zu sehr der Erklärung bedarf, um nicht mißverstanden zu werden. Die förmliche Doxologie bliebe doch wohl schicklicher auf den latreutischen Kult beschränkt.

gebildet), auch gegen Menschen bürgerlich angewendet, und ebenso steht klassisch προςκυνεῖν (= humi se prosternere) auch unter bloß menschlichen Verhältnissen. In der Bibel übertragen beide Ausdrücke durchweg das urtextliche הִשְׁתַּחֲוָה, das freilich auch von der wahren Anbetung, aber ebenso häufig auch von der bürgerlichen Ehrbezeugung gebraucht wird, welche Königen und andern vornehmen Personen im Orient, wo man mit Ehrenbezeugungen eben nicht sparsam zu sein pflegt, gewidmet wurde. Es kann daher nur gelten: *intentio* facit adorationem. — Als Gestus für die höchste Art religiöser Verehrung gilt die Kniebeugung (Genuflexion). Allein auch diese kann nicht immer entscheiden, da sie bekanntlich selbst jetzt noch anderweit, auch sogar civiliter, verwendet wird. Indes wird nach gegenwärtigem Stande der Rubricistik die Kniebeugung beim Gottesdienste als Ausdruck der Latrie aufgefaßt, soll daher nur vor der hl. Eucharistie geschehen; wenn sie sonst vorkommt, geht sie direkt auf Gott, nicht auf die Person oder Sache, vor denen gekniet wird. Doch ist alles dies sehr schwankend.

Es spricht an sich nichts dagegen, daß auch die Heiligkeit auf Erden religiös veneriert werde. Wäre man also von der Gottseligkeit einer Person vollkommen überzeugt, so dürfte sie an sich wohl eine Verehrung, wie sie den Heiligen im Himmel zukommt, genießen. In einzelnen Fällen mag es privatim geschehen sein und geschieht vielleicht noch. Aber es begreift sich doch leicht, daß die Verehrung einer noch lebenden Person ohne Ärgernis nicht zum Akt eines öffentlichen Kultes werden kann. Zwischen Heiligkeit im Beginne und Heiligkeit in der Vollendung ist ein großer Unterschied, da die erste bei der Abfälligkeit der sittlichen Freiheit in diesem Leben verlierbar ist. Auch würde es für die Bescheidenheit selbst des größten Heiligen nicht schicklich sein, solches zu dulden. Daher steht billiger Weise das „bei lebendigem Leibe auf den Altar setzen“ in üblem Geruche.

5. Der hyperdulische Kult. — Außer dem latreutischen und dem dulischen Kult kennt die Kirche — mehr praktisch als theoretisch — noch einen dritten Kult, den man den hyperdulischen nennt (cultus hyperduliae, c. hyperdulicus). Dieser betrifft die allerseligste Jungfrau, weshalb cultus *hyperdulicus* und cultus *Marianus* zusammenfallen. Wegen ihrer besondern Vorzüge und Prärogativen

wird die Jungfrau in der Kirche Gottes auch vor allen Heiligen ganz besonders verehrt; ja es nimmt ihre Verehrung eine so eminente Stelle ein im Leben der Kirche, daß sie demselben eine eigentümliche Färbung verleiht. Fragt man aber, wie der hyperdulische Kult dogmatisch zu verstehen sei, so muß zunächst und vor allem geantwortet werden: er ist kein latreutischer Kult. Maria ist nicht Gott überhaupt, ist nicht eine göttliche Hypostase, ist nicht eine durch hypostatische Vereinigung ihrer Natur an der Würde der Gottheit partizipierende Persönlichkeit; Maria ist, wenn auch bei weitem das höchstgestellte, immerhin nur reines und bloßes Geschöpf. Gott allein wird angebetet, als Gottes Sohn auch Jesus Christus (selbst in seiner menschlichen Natur, in se, nur nicht propter se, s. Erlös.-Lehre Aufl. 2 Bd. 1 S. 173 f.), aber Maria wird nicht angebetet. Man hat der Kirche nicht selten den Vorwurf einer wahren Mariolatrie gemacht. Ein solcher kann höchstens doch nur einige unvorsichtige, aber meist gut gemeinte Äußerungen und Übungen der Privaten, welche nicht mit dem kritischen Auge des Verstandes, sondern mit der liebenden Hingabe des Herzens beurteilt werden wollen, treffen. Als im 4. Jahrh. unter der Partei der Kollyridianer eine eigentliche Anbetung Marias auftauchen wollte, war es der hl. Epiphanius, welcher diese Ketzerei, als Abgötterei sie bezeichnend, widerlegte.* „Nicht zur Anbetung, schreibt er (*haer.* 78), ist sie uns gegeben, sondern sie selbst betet an den aus ihr Fleisch Gewordenen, vom Himmel aus dem Schoße des Vaters Herabgestiegenen.“ Nein, die Kirche betet Maria nicht an; alle Ausdrücke, welche in ihrer Liturgie von der hl. Jungfrau gebraucht werden, implizieren keinen latreutischen Kult. Heißt sie „Grund und Ursache unseres Heiles“, so ist sie das nicht an sich, sondern durch den Sohn, welchen sie zu unserm Heile gebar; nennen wir sie „Mittlerin der Welt“, so ist sie auch das, aber nur nächst ihrem und bei ihrem Sohne; sagen wir, daß „wir all unsere Hoffnung auf sie setzen“, so geschieht das freilich, allein nur nächst Gott und durch Gott: Jeder von uns weiß, daß alle diese Aussagen so zu verstehen sind, wenn auch die Restriktionen nicht immer ausdrücklich beigefügt werden; für jedes einzelne Wort

* *Οὐκ εἰς προσκύνησιν ἡμῖν δοθεῖσα, ἀλλὰ προσκυνοῦσα τὸν ἐξ αὐτῆς ἐν σαρκὶ γεγεννημένον, ἀπ᾽ οὐρανῶν δὲ ἐκ κόλπων πατρῴων παραγενόμενον.*

ihrer Kinder kann die Kirche selbst nicht einstehen. Wenn übrigens auch die Verehrung der Gottesmutter im Laufe der Zeit bis zur Gegenwart hinab sich stets mehr und mehr ausgebreitet und gesteigert hat (was in der Natur der Sache und in geschichtlichen Erscheinungen seine genügende Erklärung findet), so war sie doch von Anfang des Christentums an Gegenstand ganz eminenter Huldigung, und manche der alten Väter, wie z. B. der hl. Ephräm, gingen in den Ausdrücken fast noch weiter als die spätere Zeit. Der hyperdulische Kult ist sohin keine Latrie. — Indes andrerseits muß auch die Bezeichnung „dulischer Kult", auf Maria bezogen, als zu wenig sagend erscheinen. Denn wenngleich sie in ihrer Demut sich eine „Dienerin des Herrn" (*δούλη κυρίου*, Luk. 1, 38) nannte, und als Geschöpf auch wirklich Dienerin Gottes ist, so ist sie doch zugleich mehr als dies, sie ist Mutter, jungfräuliche Mutter Gottes. Mutter ist mehr als Dienerin. Diese ihre Gottesmutterschaft ist der Grund aller ihrer zahlreichen und glänzenden Prärogativen, kraft deren sie fast überall in Vergleich zu den andern Geschöpfen eine Ausnahmestellung einnimmt (ich erinnere an die Lehre von der Erbsünde, siehe Urgesch. S. 200, der Auferstehung des Fleisches, s. 3. Abschn. § 6, Nr. 2., der läßlichen Sünde, s. Heilig.-Lehre 3. Aufl. S. 172 ff.), eine Stellung, welche selbstverständlich auf ihre Verehrung einwirken muß. Verehren wir sie vor allen andern Menschen als die absolut sündenlose, frei nicht allein von aller wirklichen, sondern auch von der ererbten Sünde, vor allen Personen ihres Geschlechts als Jungfrau und Mutter zugleich, endlich als die wahre Mutter Gottes selbst, so müssen wir in ihr auch mehr verehren, als die „Dienerin" Gottes einfachhin, d. h. wir verehren sie cultu hyperdulico. Dieser ist allerdings insoweit ein dulischer Kult, als letzterer dem latreutischen entgegensteht, dennoch aber nicht ein einfach dulischer Kult, weil die Würde der Gottesmutterschaft der hl. Maria einen durchaus singulären Rang, welcher über das bloße Dienstverhältnis hinausgeht und in unserer Verehrung zu ihr anerkannt werden soll und muß, verschafft.

b) **Nachweis der Lehre aus den Quellen, nebst nähern Bestimmungen derselben.**

§ 5.

1. Die hl. Schrift — gewährt auch hier aus mehrgedachten Gründen geringe Ausbeute. Es ist sogar anzuerkennen, daß in ihr einer religiösen Verehrung der Heiligen im Himmel nirgends ausdrückliche Erwähnung geschieht. Indes läßt sich doch, um zu zeigen, daß die Idee einer solchen Verehrung der hl. Schrift nicht ganz fremd, wenigstens nicht mit ihr in Widerspruch ist, einiges beibringen. Nicht selten berichtet nämlich die biblische Geschichte, und zwar ohne alle Mißbilligung, daß vorzüglich frommen und von Gott begnadigten Personen, eben ihrer sittlichen Vorzüge wegen, von ihren Mitmenschen auf Erden besondere Ehrfurcht erwiesen ward. Die Beispiele übergehe ich als allbekannt. Zwar läßt sich nun nicht in jedem Falle bestimmt entscheiden, ob eine religiöse Verehrung oder bloß eine bürgerliche Hochachtungsbezeugung beabsichtigt ward; indes wenn z. B. 4. Kön. 4, 37 erzählt wird, daß die Sunamitin, nachdem der Prophet Elisäus ihren Sohn von den Toten erweckt hatte, plötzlich ihm zu Füßen fiel und durch Prostration adorierte (הִשְׁתַּחֲוָה, adorare), so liegt doch der Gedanke nahe, daß die Frau den heiligen und wunderthätigen Mann eben wegen seiner Begnadigung bei Gott verehren wollte, und das ist immerhin religiöser Kult. Nun haben wir aber dargethan, daß die religiöse Verehrungswürdigkeit bei den Heiligen wie im Himmel so auch auf Erden gilt, nur daß letztere sich für den öffentlichen Kult nicht eignet. Somit muß ein Schluß gestattet sein von letzterer auf erstere. — Freilich lesen wir daneben in der hl. Schrift auch von hl. Männern, welche die Widmung eines solchen Kultes auf Erden ablehnen, vgl. Ap.-Gesch. 14, 10 ff., wo Paulus die Priester des Jupiter zu Lystra in Lykaonien, welche mit Stieren und Opferkränzen vor ihre (des Paulus und Barnabas) Hausthüre kamen, um ihnen zu opfern, mit den Worten abfertigt: „Männer, was thut ihr da? Wir sind Menschen, wie ihr seid;“ allein davon abgesehen, daß christliche Bescheidenheit stets solche Verehrung abzulehnen nötigen wird, ist in diesem Falle klar genug, daß das Vorhaben der Lykaonier auf heidnische Abgötterei, sohin auf latreutischen Kult, abzielte.

Außerdem gilt auch hier wie bei der Anrufung der Heiligen die Analogie der Engelverehrung. Erscheinende Engel werden nach

der hl. Schrift (Num. 22, 31) von Balaam und (Jos. 5, 15) von Josua unter Anbetung verehrt, offenbar, weil diese Männer in der Engelerscheinung den Sendboten Gottes erkannten, nicht bloß civiliter, sondern religiös. — Die »religio angelorum« (so die Vulg.; im Urtext *θρησκεία τῶν ἀγγέλων*), vor welcher (Kol. 2, 18) der Apostel warnt, spricht nicht gegen den echten Engelkultus, da diese Warnung von abergläubisch magischem Verkehr mit den Geistern und verwandten gnostischen Irrtümern zu verstehen ist.

Endlich möchte in folgenden Texten eine selbst mehr direkte Hinweisung auf die Heiligenverehrung gefunden werden können. Wenn der Apostel (Hebr. 11) den heroischen Glauben der Gerechten des A. B. so herrlich lobpreiset und zur Nachahmung aufstellt, wenn Jesus Sirach (Ekkli. Kapp. 44 ff.) das Lob der frommen Altväter so schön singt, sollte in all dem doch nicht etwas mehr liegen, als ruhmwürdiges Angedenken an vergangene Tugendgröße in profanem Verstande? Sei das; aber wenn die hl. Jungfrau (Luk. 1, 48) auf den Gruß ihrer Base hin (denselben Gruß, mit welchem wir sie anrufen und verehren) in die Worte ausbricht: „Sieh, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“, soll auch dies lediglich eine Vorausverkündigung rühmlicher Erinnerung bei der Nachwelt, und nicht einer religiösen Huldigung sein? Das glaube, wer's vermag. Übrigens ehrt nach der hl. Schrift Gott selbst die Heiligen, indem er sie mit seiner Glorie krönt; sollen denn wir sie nicht ehren dürfen? zumal der Herr sagt: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf“ (Matth. 10, 40).

2. Die Überlieferung. — Da von den Elementen, welche zur Heiligenverehrung nach ihrem weitesten Umfange gehören, die Anrufung derselben traditionell schon behandelt ward, die Verehrung ihrer Reliquien aber sowie der religiöse Gebrauch ihrer Bildnisse später umständlich behandelt werden soll, so erübrigen hier nur die anfangs genannten vier Formen der Heiligenverehrung als solche, welche wir bei der traditionellen Besprechung (allerdings der eigentlichen Beweisführung für dies Lehrstück) ins Auge zu fassen haben. Aber auch in dieser Beschränkung werden wir uns angesichts des unermeßlichen Stoffes, des Raumes wegen, kurz fassen müssen, und auch auf Grund des im vorigen Hauptstück Beigebrachten kurz fassen dürfen. Vorab nur noch eine fast mehr liturgische als dogmatische Bemerkung über

die ehrende Benennung eines „Heiligen“ (*ἅγιος;* sanctus; das praefixum S.), welche die Kirche gleichsam wie einen Titel oder Charakter des Ranges den seligen Himmelsbewohnern beilegt. Nach gegenwärtigem Brauch ist diese Bezeichnung den vollendeten Heiligen des Jenseits kirchlich reserviert; die alte Kirche war jedoch nach dem bekannten Vorgange der hl. Schrift damit weit freigebiger, indem sie nicht nur allen frommen Vollendeten, wenn sie auch keine kirchliche Verehrung genossen (wie jetzt in der Muttersprache: „selig“), sondern selbst den Lebenden eine solche Bezeichnung zukommen ließ. — Gehen wir nun auf die einzelnen Formen etwas ein.

ad a. Jährlich wiederkehrende Gedächtnistage der Heiligen sind in der Kirche, man darf sagen, von Anfang an begangen worden: zunächst Tage der hl. Jungfrau, dann der Apostel, der Märtyrer und seit dem 4. Jahrh. auch der Bekenner. Man vgl. die beiden ältesten echten Märtyrerakten, die vom hl. Ignatius und Polykarpus, aus Anfang und Mitte des 2. Jahrh. In den erstern (*mart. Ign.* 7) sagen die Verfasser: „Gott dem Geber alles Guten lobsingend und den Heiligen preisend merkten wir uns Tag und Zeit, damit wir am Jahrestag des Martyriums uns versammelnd in Gemeinschaft treten mit dem Streiter, dem edlen Blutzeugen Christi, der den Teufel mit Füßen getreten und den Lauf seines christlichen Strebens vollendet hat.“* Nach den andern (*mart. Polycarpi* 18) wurden die Überbleibsel vom Leibe des Heiligen an einer passenden Stätte niedergelegt, „dort wird (heißt es dann) der Herr uns verleihen, daß wir uns soweit möglich in Freude und Jubel versammeln, um den Geburtstag des Blutzeugen zu begehen, sowohl zum Andenken an diejenigen, welche (außer Polykarp noch andere) gerungen haben, als auch zur Übung und Rüstung derjenigen, denen solches bevorsteht.“**

* *Ὑμνήσαντες τὸν θεὸν τὸν δοτῆρα τῶν ἀγαθῶν, καὶ μακαρίσαντες τὸν ἅγιον, ἐφανερώσαμεν ἡμῖν τὴν ἡμέραν καὶ τὸν χρόνον, ἵνα κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου συναγόμενοι* (die *σύναξις*, d. i. den Gottesdienst feiernd, Sakr.-Lehre I. S. 319) *κοινωνῶμεν τῷ ἀθλητῇ καὶ μάρτυρι Χριστοῦ, καταπατήσαντι τὸν διάβολον καὶ τῆς φιλοχρίστου ἐπιθυμίας τελειώσαντι δρόμον.*

** *Ἔνθα ὡς δυνατὸν ἡμῖν συναγομένοις ἐν ἀγαλλιάσει καὶ χαρᾷ, παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν ἠθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν.*

Vorher (im Kap. 17) unterscheiden die Verfasser richtig zwischen dem latreutischen Kult, den sie als *προςκυνεῖν*, und dem dulischen, den sie als *ἀγαπᾶν ἀξίως* bezeichnen. — Es galt in der alten Kirche, worauf auch jene Stellen schon hindeuten, als Festtag des Märtyrers und überhaupt des Heiligen der Jahrestag seines blutigen Zeugnisses oder seines Todes: und dieser ward aufgefaßt als der Tag seiner Geburt, seiner höhern nämlich, d. i. für den Himmel, welche himmlische Geburt des Menschen natürliche Geburt und geistige Wiedergeburt in der Taufe ebenso abschließt, wie die Glorie die Vollendung der Gnade und der Natur ist. Wie der Geburtstag auf Erden bürgerlich, der Namenstag (Tauftag) christlich begangen wird, so sollte nun auch der Todestag als himmlischer Geburtstag religiös gefeiert werden; daher die Ausdrücke in den althergebrachten Formularien der Gebete zu den Heiligen: *ἡμέρα γενέθλιος, γενέθλια*, dies natalis, natalitia. Die Festtage der Heiligen bildeten allmählich einen ganzen Cyklus, welcher sich den Festen des Herrn anschloß.

ad b. Daß schon in ältester Zeit über den Gräbern der Märtyrer und diesen zu Ehren Kirchenbauten als Kultusstätten, sogenannte *μαρτύρια* oder memoriae errichtet wurden, bezeugt Eusebius in seiner Kirch.-Gesch. wiederholt. Es genüge, die dort (*hist. eccl.* 2. 25) vom römischen Presbyter Cajus aus dem 3. Jahrhundert aufbewahrte Äußerung herzusetzen: „Ich kann dir (Proklus) die Triumphzeichen (d. i. die heiligen Leiber) der Apostel aufweisen; denn wenn du zum Vatikan oder auf den Weg nach Ostia gehen willst, wirst du dort die Triumphzeichen jener finden, welche diese (römische) Kirche gegründet haben.“* Im übrigen erinnere ich an mehre der ersten allgemeinen Konzilien, welche bekanntlich in Kirchen, die von Heiligen ihren Namen trugen, gefeiert wurden: das von Ephesus in der Hauptkirche der Stadt, welche nach der hl. Jungfrau genannt ward, das von Chalcedon in der Kirche der hl. Euphemia. Auch hier bemerken wir, daß mit solcher Widmung gleichwohl kein latreutischer Kult beabsichtigt ward, nach Augustins (*civ.* 22. 10): nos martyribus nostris non templa sicut diis, sed memorias fabricamus.

---

* *Ἐγὼ δὲ τὰ τροπαῖα τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ θελήσῃς ἀπελθεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τροπαῖα τῶν ταύτην ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.*

ad c. In diesen auf den Gräbern der Blutzeugen erbauten Stätten ward unter besonderer Erwähnung derselben das hl. Meßopfer dargebracht: woher sich gegenwärtig noch in unsern Kirchen die Tumba unter dem Altartisch mit den Reliquien der Heiligen in demselben schreibt. Ein Zeugnis vom hl. Cyprian (*ep.* 34): Sacrificia pro eis, pro eorum scilicet honore semper offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.

Was den letztgenannten Punkt — Gesänge, Reden, Fasten zu Ehren der Heiligen — anbelangt, so kann das bei der Anrufung der Heiligen oben Beigebrachte billig genügen. Schließlich daher nur noch die allgemeine Bemerkung, daß der Vorwurf der alten Heiden gegen die Christen, sie beteten ihre Toten an, sich nur aus der Heiligenverehrung erklärt; daß aber, wenn der hl. Augustin (*de vera relig.* 108) den Heiligen das »coli propter religionem« abspricht, und ihnen nur das »honorari propter imitationem« beilegt, er zwar wohl in dem damals noch nicht festgestellten Sprachgebrauche von der gegenwärtigen Lehre abweicht, in der Sache selbst aber mit dieser Distinktion ihr völlig zustimmt. In solchen und ähnlichen Äußerungen der hl. Väter soll nur der Vorwurf heidnischen Götzendienstes abgewälzt werden.

3. Nähere Bestimmungen der Lehre. — Zunächst kehrt auch hier die oben gemachte Bemerkung wieder, daß die Kirche an sich die Verehrung der Heiligen niemand zur Pflicht macht. Ganz natürlich. Denn wie sollte eine Notwendigkeit der Verehrung der Heiligen zunächst in Weise des Mittels (necessitas medii) für die Heilswirkung behauptet werden können, da ja die ersten Heiligen noch keine Vorgänger in der Heiligkeit hatten, welche sie hätten verehren können? Der lebendige Glaube an Christus ist unerläßliches Erfordernis zum Heile, nicht die Verehrung der Heiligen. Sonst hätten ja auch die Gegner mit der spöttischen Bemerkung recht, um die älteste Kirche wäre es übel bestellt gewesen, zu einer Zeit, wo es noch gar keine oder nur erst wenige Heilige gegeben. Die Vermehrung der Heiligen im Himmel ist vermöge ihrer Fürbitte und unserer Verehrung gewiß eine Wohlthat für die Kirche Gottes, wie es die Vermehrung der Gerechten auf Erden kraft ihrer überzähligen Genugthuungen, welche im Ablaß verwendet werden, auch ist; aber weder

Heiligenverehrung noch Ablaßgewinnung sind heilsnotwendig. — Gleichwohl hätte die Kirche jene den Gläubigen zur Pflicht machen können (nec. praecepti): sie hat es geradezu jedoch nicht gethan. Sie selbst verehrt die Heiligen liturgisch, und verpflichtet damit ihre fungierenden Diener, an dieser ihrer Verehrung teil zu nehmen; den übrigen Gläubigen empfiehlt sie dieselbe, verpflichtet sie auch, einzelne Heiligenfeste zu feiern, d. i. an diesen Tagen dem Gottesdienste anzuwohnen, aber selbst dann legt sie noch nicht geradezu die Pflicht, die Heiligen selbst zu verehren, auf.

Weil die Anrufung wie auch die Verehrung der Heiligen eine singuläre und namentliche ist, so kehrt auch hier die Frage wieder, wie wir uns von der Heiligkeit der Abgestorbenen im einzelnen überzeugen. Ich skizziere hier bloß die bezüglichen, übrigens allbekannten Grundsätze unserer Kirche. Für mehre Heiligen haben wir Glaubensgewißheit: zunächst für die hl. Jungfrau, von der es dogmatisch feststeht, daß sie ohne alle Sünde gewesen, und von den Aposteln, deren „Namen im Buche des Lebens eingeschrieben". Diesen machen nun auch unsere Gegner den Charakter der Heiligkeit nicht streitig. Man nehme die Blutzeugen hinzu nach Sakr.-Lehre I. 217, sobald die Thatsache des Martyriums erwiesen ist. Bei den übrigen Heiligen liegt keine gleiche Bürgschaft vor. In der ältern Zeit war es die Stimme des Volkes, welche einem Verstorbenen, dessen Tugend im Leben allen zur Nachahmung geglänzt hatte, das Prädikat der Heiligkeit zuerkannte: unter den Augen und der Überwachung der Bischöfe begann man dann in einzelnen Kirchen sein Andenken zu feiern, bis allmählich, besonders wenn Gott selbst durch Wunder, welche bei seinen Reliquien oder auf seine Fürbitte erfolgten, die Verehrung zu genehmigen schien, sein Kult sich weiter ausbreitete und oftmals über die ganze Kirche ausdehnte. So gar leicht ist dabei, wenn man noch die besondere Leitung der Kirche durch den hl. Geist in Betracht zieht, ein Irrtum nicht denkbar. Vorgekommen ist freilich, daß Männern, welche früher das Prädikat der „Heiligen" hatten, es kirchlicherseits entzogen ward, z. B. dem Clemens von Alexandrien durch Benedikt XIV.; sowie auch der hl. Martin von Tours die Verehrung eines angeblichen Blutzeugen, welcher aber zur Strafe hingerichtet war, untersagte. Teils um solchen doch immer möglichen Irrungen und Mißbräuchen vorzubeugen, teils um überhaupt größere

Bürgschaft zu gewähren, ist die kirchliche Erklärung über die Heiligkeit, d. i. religiöse Verehrungswürdigkeit eines Abgestorbenen seit Alexander III. und Innocenz III. dem römischen Stuhle vorbehalten, von welchem die nunmehr sogenannte Kanonisation* mit vieler Sorgfalt, selbst prozessualischer Schärfe und Genauigkeit, seit Urban VIII. und Benedikt XIV.** auch nach ganz bestimmten Normen vorgenommen wird. Die Einsicht in die Prozeßakten der Kanonisation hat wegen der Strenge des Verfahrens, mit welcher sie entworfen sind, selbst unsern Gegnern hohen Respekt abgenötigt, und gewährt ein solcher kanonischer Prozeß gewiß alle menschenmögliche Sicherheit. Wer nun die göttliche Leitung der Kirche überhaupt, und in einer so wichtigen und für den Fall augenfälligen Irrtums so ärgerlichen Sache insbesondere, nicht bestreitet, und das thut kein guter Katholik, der wird gewiß nicht abgeneigt sein, der Kirche in diesem Punkte Unfehlbarkeit beizulegen. Indes ein Glaubenssatz ist das nicht und kann es auch nicht werden, weil die Mitteilung durch göttliche Offenbarung abgeht und ein durchaus notwendiger Zusammenhang mit geoffenbarten Wahrheiten unerweislich scheint. Sohin haben wir außer den oben genannten über die Heiligkeit keines einzigen Verstorbenen Glaubensgewißheit; ja in Betreff einzelner nicht kanonisierter Heiligen aus älterer Zeit, namentlich solcher, welche nur in einzelnen Gegenden unter stillschweigender Genehmigung der Kirche verehrt werden, dürfte man, wenn die historische Forschung Anstand nimmt, unbedenklich einräumen, daß ihre Heiligkeit dem Zweifel unterliege. Indes hier, wie in menschlichen Dingen durchweg, genügt moralische Sicherheit; und, die Möglichkeit des Irrtums zugegeben, was sollte eine schuldlose Irrung schaden können, da das letzte Ziel aller Heiligenverehrung stets derjenige ist, an dessen Heiligkeit zu zweifeln Lästerung wäre?

Schon oben S. 132 f. haben wir eine besondere Teilnahme der einzelnen Heiligen an den Personen und Zuständen der streitenden Kirche innerlich wohl begründet gefunden. Und in der That, wenn wir aus der hl. Schrift (besonders dem Buche Daniel) wissen, daß es selbst unter den Chören der Engel besondere Schutzgeister für

---

* Der hl. Udalrich von Augsburg war unseres Wissens der erste, welcher förmlich kanonisiert worden ist.

** Vgl. dessen Werk *de beatificatione servorum Dei.*

bestimmte Völker, Reiche und Individuen giebt (Engel-L. 2. Aufl. S. 118 ff.), so dürfen wir Entsprechendes bei den Heiligen im Himmel um so mehr annehmen, als sie uns noch näher stehen (oben S. 131 ff.); wir sind daher zur Annahme berechtigt, daß sie für einzelne Gegenden, Ortschaften, Gemeinden, Personen, zu denen sie in ihrem irdischen Leben in naher Beziehung standen, oder auch für solche, welche sich jetzt ihre Verehrung besonders angelegen sein lassen, ein besonderes Interesse zeigen. Daraus erklärt und begreift sich der kirchliche Gebrauch ganzer Länder, Reiche, Diöcesen, Gemeinden, Genossenschaften und einzelner Privaten, sich nach eigener Wahl oder auch (bei der Taufe) nach Wahl der Angehörigen in den besonderen Schutz irgend eines Heiligen zu stellen: die Patrocinien. Die Kirche billigt eine solche singuläre Widmung in dem Vertrauen, daß die himmlischen Schutzherren (die Patronen) sich ihrer Schützlinge bei Gott vorzugsweise annehmen, wie es auch die Geschichte nicht selten augenfällig erwiesen hat. Selbst jene unter dem Volke herkömmliche Vorstellung, daß man sich in besonderen Anliegen Leibes und der Seele, Krankheiten, Feuersgefahren u. dgl. vorzugsweise an bestimmte Heilige zu wenden habe, ist an sich nicht zu verurteilen, denn sie beruht auf dem (das organische Band zwischen uns und den Heiligen festgehalten) gewiß richtigen Schlusse, es werde dasjenige, was die Heiligen auf Erden besonders gefördert, oder worin sie hier sich ausgezeichnet haben, ihnen auch im Himmel besonders am Herzen liegen. Freilich läßt sich solche Detailverehrung mit leichter Mühe ins Lächerliche ziehen, indem man etwa spöttisch bemerkt, „da gäbe es einen Heiligen gegen das Halsweh und einen andern gegen das Zahnweh" u. dgl.; aber das bestimmt uns nur, darauf zu dringen, daß man das Volk belehre, unwürdige Vorstellungen überhaupt fern zu halten, und namentlich nicht zu wähnen, solche besondere Verehrung gelte ausschließlich, oder Gott habe die Besorgung solcher einzelner Anliegen den Fürbitten bestimmter Heiligen gleichsam wie ihr eigenes Departement überlassen. Im ganzen ist doch der Gedanke gesund, und führt zu der großartigen Anschauung, daß das ganze irdische Leben selbst im einzelnen durch das Eingreifen des Himmels geheiligt werde. Vgl. § 6. Nr. 5.

Noch eine Bemerkung über die Heiligen des A. B. Nachdem der Schoß Abrahams (limbus Patrum) bei vollbrachtem Erlösungswerke

ausgefallen ist, und die frommen Altväter mit Christo ihren Einzug in den Himmel gehalten haben, dürfen wir auch die Gerechten des A. B., deren Heiligkeit uns verbürgt ist, religiös verehren, ebenso wie die Heiligen der christlichen Kirche. Bekanntlich geschieht dies nun auch in der Praxis. Dennoch eignen sich jene nicht in gleichem Maße mit diesen für die öffentliche kirchliche Verehrung, einmal schon aus dem Grunde, weil ihre Verbindung mit Christo, worauf bei der religiösen Verehrung so viel ankommt, nicht so unmittelbar klar vor Augen liegt, dann aber auch, weil uns ihr sittlicher Wandel nicht in allweg als gültiges Muster zur Nachahmung (welche zwar nicht den religiösen Kult ausmacht, aber doch eng an ihn sich anschließt, s. weiter unten) vorgehalten werden kann, da an die Gerechten des A. B. nicht der gleiche sittliche Maßstab wie an die Christen gelegt werden darf. Wer wird leugnen, daß wir nicht mit derselben Befriedigung im Gedanken bei Abraham dem „Freunde" und bei David „dem Mann nach dem Herzen Gottes" verweilen können, welche wir in der Betrachtung christlicher Heiligen empfinden, weil eben an uns höhere Anforderungen zu machen sind, als der niedrigere sittlich religiöse Standpunkt des A. B. bei jenen ermöglichte? Daraus begreift sich vollends die Thatsache, daß die Kirche, insbesondere die des Abendlandes*, in der Anordnung von Festen für alttestamentliche Heilige und deren Verehrnng sehr zurückhaltend gewesen ist. Außer jenen biblischen Personen, welche in unmittelbarer Beziehung zur Person Christi stehen, und mehr dem N. als dem A. T. angehören, wie Johannes der Täufer, der Nährvater Joseph und die in der Bibel selbst nicht genannten Großeltern des Herrn, Joachim und Anna, sind es nur die makkabäischen Brüder, welche in der kirchlichen Liturgie des Abendlandes öffentliche Verehrung genießen; auch ist das Officium im Brevier und Missale so eingerichtet, daß es auf die Gerechten des A. B. nicht recht passen würde. Dagegen werden doch in der kirchlich für den öffentlichen Gottesdienst approbierten Litanei die „Patriarchen und Propheten" des A. B. im allgemeinen um ihre Fürbitte angerufen.

---

* Die griechische Kirchengemeinschaft hat mehr nachgegeben; sollte dabei die nähere Berührung mit dem biblisch-orientalischen Schauplatz und seinen Nationalsitten von einigem Einfluß gewesen sein?

c) Der kirchliche Heiligenkultus in seiner praktischen Bedeutung.*

§ 6.

1. „Wie der Mensch, so der Gegenstand seiner Verehrung", sagt ein altbewährtes Wort. Es gab und giebt der Kulte gar nicht wenige auf Erden. Vom Heidentum zu schweigen — und was ist nicht alles in demselben sogar göttlich verehrt worden? — hat denn unter Christen jede Art falscher Verehrung aufgehört? Ach, wäre dem also! Man spricht heutzutage viel von einem Kultus des Genies. Das Genie ist eine Gabe Gottes in der Ordnung der Natur, aller Anerkennung und Hochachtung wert. Soll denn nun aber das Genie anderer Art, die geistige Größe in der höhern Ordnung der Gnade, der Heroismus der christlichen Tugend, nicht die Anerkennung finden, welche ihr gebührt, und welche, da sie selbst übernatürlichen Wertes ist, nur eine religiöse sein kann? Allein indem dem Genie leider oft in unzuständiger, wahrhaft blasphemischer Weise gehuldigt wird, sollen die Heroen christlicher Tugend leer ausgehen, so will es der Zeitgeist. Man spricht auch nicht selten von einem Kultus der Schönheit. Körperliche Schönheit ist eine Gabe der Natur, oft mißlich genug und zweideutigen Wertes. Und leider ist es nicht selten gerade die üppige Sinnenschönheit einer leichtfertigen Buhlerin, die kunstgerechte Fußgeschicklichkeit einer ausgeschämten Tänzerin, die tonfertige Kehle einer koketten Aktrice, welche unter uns eine Huldigung finden, die jeder besser denkende, nüchterne Mensch eine abgöttische nennen muß. Und die geistige Schönheit der Seele, der christliche Adel und die Anmut des Herzens, diese sollen nicht mehr geschätzt und verehrt werden dürfen? — „Wie der Mensch, so seine Götter." Gerade in unsern Tagen, welch ein schnöder Dienst wird nicht mit den Götzen, denen der Zeitgeist huldigt, getrieben: mit dem Genuß

---

* Der Leser möge die freieren Ergießungen dieses Paragraphen, welche vielleicht der knappern Haltung des dogmatischen Vortrags weniger angemessen erscheinen, entschuldigen: der Verfasser wollte, auf der Höhe der Gemeinschaft zwischen der streitenden und triumphierenden Kirche in der dürren Strenge theoretischer Behandlung angelangt, zu eigener und der Leser Erquickung einmal einen größern Streifzug auf die „grüne Weide" des praktischen Lebens thun, überzeugt, daß oft erst im praktischen Reflex sich die Schönheit der Lehre so recht zeigt.

und den Mitteln desselben, dem Erwerb und Besitz. Das sind die Idole, um deren Gunst Tausende und Millionen buhlen, und auf deren Altären sie als wahre Baalspfaffen räuchern. Wird denn nicht von einem großen Teile der heutigen Menschheit mit den materiellen Interessen, der Industrie u. dgl. eine wahre Abgötterei getrieben, eine solche, welche unserm Zeitalter bei der Nachwelt scheint den Namen geben zu müssen? — Wenn nun die Kirche, alt und unwandelbar, ihres Ursprungs von oben und ihres Zieles nach oben sich bewußt, den Heiligen religiösen Kultus zuerkennt, was thut sie? Sie legt mit der Stimme Gottes und in der Kraft des hl. Geistes Protest ein gegen die Tendenzen des überwuchtenden Weltgeistes. Gewiß, sie hebt die Tugend, die christliche Gottseligkeit auf den Altar: nicht die Münze und den Reichtum, die Idole irdischer Selbstsucht, vielmehr die Armut, die äußere wie die innere; nicht den Glanz und den Schimmer des Ansehens und Ruhmes, vor denen die Kinder dieser Welt ihr Knie beugen, nein, verächtliche Demut und verborgene Zurückgezogenheit; nicht die Größe des Talents und geistiger Begabung, so oft gepaart mit sittlicher Verworfenheit, sondern die Höhe opferwilliger Selbstverleugnung und Abtötung. Das ist allerdings ein Gegensatz zwischen dem Dienste der Kirche und dem Dienste der Welt, allein ist es ein anderer, als der zwischen Christus und Belial, zwischen Licht und Finsternis? Während die Weltkinder nach den Gelüsten ihres Herzens Idole sich schaffen, denen sie dienen, ruft die Kirche, unbeirrt durch den Lärm der Leidenschaft, *indem sie den Heiligen den Kultus zuerkennt*, allen, welche ihre Stimme hören wollen, zu: „Eure Götter sind falsche Götzen; es giebt andere Größen, welchen Verehrung gebührt, die Tugend, welche Grab und Tod überdauert, die Heiligkeit, welche ewigen Wert hat. Wühlet ihr und grabt euch hinein wie Maulwürfe in die dunkle Erde und versenket euch in ihre vergänglichen Interessen — so laßt euch doch warnen, denn zu edel ist das menschliche Herz, um für diesen Erdklumpen sich hinzuopfern; wie im Fluge des Adlers erhebt euren Blick nach oben in die lichten Räume des Himmels, dort seien eure Götter." — Der feierliche Protest, welchen die Kirche durch die Verehrung der Heiligen gegen jede Art nichtsnutzigen Götzendienstes ablegt, schützt und wahrt in medio saeculi nequam die Interessen der Tugend; denn da der Mensch, von Natur aus erdwärts gerichtet, nur mühsam den Blick

zur sittlichen Höhe der Tugend erhebt, was würde erst in der Welt geschehen, wenn die so leicht verkannte sittliche Tugendgröße auch bei der Kirche nicht mehr Zuflucht und Anerkennung fände! So oft die Kirche der vollendeten Heiligkeit die Ehren des Altares zulegt, und alle Christen heischt, vor demjenigen sich niederzuwerfen, welcher sie im Himmel gekrönt hat, ist es nicht, als ob der Gläubige von oben eine Warnungsstimme vernähme, welche da mitten in das Getriebe und Getose dieser Welt feierlich und ernst hineinruft: „Augenlust, Fleischeslust und Hoffart sind eure Götzen; reißt sie herab von ihrem Throne, die Idole sündlicher Lust; verehrungswürdig allein ist die Tugend." Wird auch der Ruf vielfach überhört, so ist es doch ein unermeßlicher Segen, daß er immer wieder von neuem erschallt, und auch bei manchen noch Beachtung findet. — Wenn bürgerliches Verdienst seine Orden erhält und wenn die Wissenschaft ihre Grade hat, welche sie verleihet, soll denn nicht, damit trotz Welt und Hölle der Tugend ihre Achtung bleibe, dem sittlich-religiösen Verdienst seine kirchliche Ehre zufallen? Freilich haben die Heiligen die Ehre vor den Menschen nicht gesucht, wie Orden und Grade oftmals ambiert werden, aber ist es darum billig, daß sie ihnen nunmehr, wo sie ihnen nicht mehr schaden kann, entzogen werde? Das weltkundige Zeugnis, welches die Kirche in der Verehrung der Heiligen für die sittliche Tugendgröße ablegt, ist die letzte Bürgschaft ihrer Hochachtung auf Erden.

2. „Blicke auf die lebendigen Beispiele der heiligen Väter, an denen die wahre Vollkommenheit und Gottseligkeit erglänzte", sagt das Buch der Nachfolge, Thomas v. Kemp. B. 1. Kap. 18. Die Heiligen sind uns als Muster und Vorbilder unseres Wandels zur Nachahmung gegeben. Zwar ist die Nachfolge der Heiligen an sich kein religiöser Kultakt, auch ist der im Munde unserer Prediger so geläufige Satz, die beste Weise der Verehrung der Heiligen sei die Nachfolge ihres Beispiels, nur von jenem ethischen Standpunkte aus zu rechtfertigen, welcher den Rückschlag der Verehrung auf den sittlichen Wandel für diese selbst nimmt. Es haben auch unsere Gegner, indem sie den Kult der Heiligen über Bord warfen, die Nachfolge derselben und die Beherzigung ihres Beispiels zum Behufe eigener Nachahmung weder angegriffen, noch auch, wie sie selbst oft genug beteuern, abstellen wollen. Dennoch aber bleibt es wahr, der Heiligen-

kult, wie er in der Kirche lebt, fördert und weckt am meisten diese Nachfolge, die ohne ihn erschlaffen muß. Außer der Kirche sind die Heiligen wie tot für die Menschen; öffentlich werden sie ja kaum genannt, kein wiederkehrender Jahrestag erinnert an ihr Gedächtnis, keine ihnen zu Ehren veranstaltete Feier giebt Herz und Gemüt Anlaß, sich mit ihrem Lebenslauf zu beschäftigen. Wie anders in der Kirche! So oft der Heiligen Jahresfeste einfallen, und noch bei manch andern Gelegenheiten, wird der Katholik fast mit moralischem Zwange dahin getrieben, sich um die Heiligen und ihr lehrreiches Beispiel zu bekümmern; er muß sich, wenn er anders dem kirchlichen Leben sich anschließt, an ihren Kampf, Sieg und Triumph erinnern: wie kann der Trieb zur Nachfolge kräftiger und wirksamer geweckt werden, als durch Begehung eines solchen Festes! Freilich ist es auch dem Protestanten nach seinem Bekenntnisse nicht verwehrt, am Vorbilde der Heiligen sich zu erbauen und ihren Wandel nachzuahmen; allein da der öffentliche Kult mangelt, so wird der Nachahmungstrieb auch nicht sonderlich bei den Gläubigen geweckt. Man halte einmal Rundschau in den Familien, wo findet man das „Leben der Heiligen“ als Familienbuch im christlichen Haushalte, dort, wo die Verehrung der Heiligen als Götzendienst geschmäht wird, oder wo sie hoch empfohlen und öffentlich abgehalten wird? Auch bieten die Feste der Heiligen den Seelsorgern erwünschten Anlaß, ihren Gemeinden die Thaten und Leiden der verklärten Mitbrüder vorzutragen und zur Nachahmung aufzufordern. Eines solchen Tugendmittels entbehrt der Außerkirchliche. Nur was lebendig ist, kann ins Leben hineingehen. In der Kirche leben die Heiligen mittels ihrer Verehrung wirksam fort und erzeugen Heiligkeit; draußen sind sie tot und erzielen darum auch keine geistigen Kinder. So erklärt sich die Erscheinung, daß die akatholischen Genossenschaften so recht keine Heiligen aus ihrer Mitte haben aufweisen können, solche, welche das Siegel der Bestätigung vor Gott an der Stirn tragen: an biedern und ehrenwerten Persönlichkeiten hat es, bei unverschuldetem Irrtume, auch dort nicht gefehlt, aber eigentlich christlicher Heroismus, dasjenige, was der christlichen Tugend spezifisch ist, scheint dort fast ganz ausgegangen zu sein. So wird denn die Nachfolge der Heiligen, also die Fortpflanzung der Heiligkeit auf Erden, nur durch den Heiligenkult vollends gewährleistet. Welch ein bedeutendes ascetisches Moment aber in der Nachfolge

der Heiligen liegt, braucht hier nicht ausgeführt zu werden. Augustins bekanntes *»potuerunt hi et isti«* ist ein nie ruhender Sporn zur Heiligkeit; und zu gutem Teil, dürfen wir behaupten, sind die nachfolgenden Heiligen ein Erzeugnis der voraufgegangenen. Augustin, welcher mit seinen Gefährten durch Lektüre des Lebens des hl. Einsiedlers Antonius zur Bekehrung kam, giebt selbst ein erlauchtes Beispiel, dem unzählige andere sich anschließen.

3. Den Heiligen selbst liegt unsere Wohlfahrt am Herzen, und mit liebender Teilnahme wachen sie über unser Heil. Von den Engeln, insbesondere den Schutzengeln, gilt das Gleiche. Welch ein erhebender, aber auch fruchtbarer Gedanke für uns! Wir wissen, reine Geister und verklärte Menschen sind dort oben zu unsern Gunsten thätig, sie helfen uns in den Arbeiten, ringen mit uns in den Kämpfen, wachen über uns in den Gefahren, stärken uns in den Versuchungen der Heilswirkung: wir sind die Schutzbefohlenen, die Pfleglinge himmlischer Scharen. So hilft die triumphierende Kirche der streitenden ihren Kampf ausfechten. Welch eine Mahnung für uns, auch unsererseits, da wir wissen, daß Tausende von Engeln und Heiligen in uneigennützigster Liebe uns helfend zur Seite gehen, auf dem dornenvollen Pfade der Tugend voranzuschreiten; aber auch welche Beschämung für uns, wenn wir in Leichtsinn oder Mutwillen unser Heil, um welches höhergestellte Wesen in reinstem Wohlwollen so angelegentliche Sorge tragen, verabsäumen! — Soweit stehen Engel und Heilige zu uns in gleichem Verhältnisse; aber bei den Heiligen gewinnt dasselbe dadurch noch eine besondere Bedeutung, daß wir nach dem Dogma berechtigt sind, uns ihre liebevolle Sorge für uns als Fortsetzung hienieden angeknüpfter Beziehungen vorzustellen. Ein früh verwaisetes Kind weint über dem Grabe seiner abgeschiedenen Eltern: sie waren einst auf Erden seine sichtbaren Schutzgeister. Welch einen Trost spricht dem trauernden die katholische Lehre in die Seele: „Weine nicht, denn du bist nicht verwaiset; am Throne Gottes sind deine Eltern nunmehr deine unsichtbaren Schutzengel, ihre Sorge um dich hat sich nur vermehrt, ihre Liebe zu dir gesteigert, ihr Einfluß zu deinen Gunsten verdoppelt.“ Oder: eine Familie hat durch den Tod ihr Haupt und ihre Stütze, den frommen Hausvater, verloren. Sie möchte verzweifeln. Aber, hat sie ihn denn verloren? Sollte er in der Vollendung bei Gott nicht ein Gleiches

und Mehres vermögen für seine Lieben, als im Fleische? Oder: eine christliche Gemeinde bestattet die sterbliche Hülle ihres eifrigen Seelsorgers: er war allen geistlicher Vater, welcher zu jedem Opfer bereit bei Tag und bei Nacht unermüdlich ihr Seelenheil im Herzen trug; so viele hat er getröstet, so manche Thräne getrocknet, Irrende belehrt, Sünder für Gott gewonnen, Nachfolger Christi erzogen. Der Glaube läßt die getroffene Gemeinde nicht trostlos: war er ein solcher für sie im Fleische, was wird er erst in der Vollendung sein; der fromme Hirt, der hienieden für seine Herde Gut und Blut einzusetzen bereit war, was wird er dort erst in Gemeinschaft mit dem „höchsten Bischof und Hirt der Seelen“ (1. Petr. 2, 25) durch seine Fürbitte vermögen? Und ähnlich fast in allen menschlichen Verhältnissen. Gewiß, die Abgeschiedenen in Christo, sie sind uns nicht verloren, darum trauern wir nicht um sie, wie solche, „die keine Hoffnung haben“ (1. Thess. 4, 12), sie sind und bleiben unsere Angehörigen; nur was gar zu menschlich Unvollkommenes in ihrem Rapport zu uns sich etwa angesetzt hatte, das hat der Tod abgestreift.

4. Es ist in gewissem Sinne allerdings wahr, daß unser Dogma den Himmel mit einer zahlreichen Klasse von Mittelwesen bevölkert, welche, obwohl nicht göttlicher Natur, doch an der göttlichen Ehre in etwa partizipieren. Nun ist polytheistische Abgötterei jeder Art anerkanntermaßen von den schlimmsten Folgen für sittliche Gesinnung und Wandel. Fällt nicht von hier aus ein Schlagschatten auf den Heiligenkult in der Kirche? Keineswegs.

Der christliche Gott ist der lebendige, in Liebe thätige, zu dem wir Menschen immerhin aufblicken und beten, mit dem wir geistig verkehren können. Niemand darf es leugnen. Dennoch wird auch unser protestantischer Gegner nicht verkennen, daß der Gedanke an den abstrakten Gott für den Menschen, dessen geistige Flügel nur zu leicht erlahmen, zu übersinnlich ist, um in allweg die Bedürfnisse unseres Herzens zu befriedigen. Darin liegt zum guten Teil die Macht der christlichen Offenbarung, daß sie uns in Christo, dem inkarnierten Sohne Gottes, den vermenschten Gott, den Gott in menschlicher Gestalt vorstellt. Darum ist Christus, der Gottmensch, in welchem göttliche Vollkommenheit in menschlicher Erscheinungsform sich ausgeprägt hat, Ur- und Musterbild aller menschlichen Tugend, seine Nachfolge das Ideal christlichen Lebens, er selbst auch auf

sittlichem Gebiete unser Eins und Alles. S. Erlösungs-L. Bd. 1. S. 153 ff. Hiermit sollte es nun aber auch, denken die Akatholiken, sein Bewenden haben. Indessen, bemerken wir, wenn auch der Christ in jeder Lage des Lebens auf Christum den Urheber und Vollender des Glaubens hinblicken darf und soll, würde es nicht doch ein Hülfsmittel eben für die Nachfolge Christi sein, dasselbe christliche Leben auch anderwärts, wenngleich nur im matten Abglanze, so doch für unsere blöden Augen um so milder ausgeprägt, schauen zu können? Wird dem schwachen Sterblichen der Aufblick zur idealen Höhe des Gottmenschen zu schwer, nun so werfe er seinen Blick auf das Reflexbild des Lebens Christi, das im Wandel der Heiligen sich abspiegelt. Zwar liegt das Leben Christi in den Evangelien verzeichnet vor uns, eine unerschöpfliche Fundgrube der Nachahmung, aber es ist dennoch gerade für die Nachfolge Christi von ungemeiner Wichtigkeit zu beobachten, wie Christi Bild, dem gleichförmig geworden zu sein (Röm. 8, 29) die Heiligkeit der Heiligen ausmacht, sowohl in mannigfach variierten Lagen und Verhältnissen des Lebens, welche uns schon näher liegen, als auch bei bloß und rein menschlichen Wesen, getreulich ausgeprägt und durchgezeichnet ist. Da gilt denn nicht mehr die Entschuldigung menschlicher Schwäche; die Heiligen sind aus gleichem Teige mit uns geformt und teilen mit uns dieselbe sündliche und versuchbare Natur: potuerunt hi et isti. Geht es also durch die Heiligen zu Christo hinan, so kann es auch nur erwünscht sein, recht viele und passende Mittelstufen zu haben, auf denen wir uns allmählich zur Höhe emporschwingen können.

Was für den sittlichen Wandel, gilt gleichmäßig auch für die religiöse Gemütserhebung in der Andacht des Gebetes; auch hierbei kommen die „Halbgötter“, wie die Lästerung sie genannt hat, einem menschlichen Bedürfnisse trefflich entgegen. Wenn anerkannt wird und werden muß, daß wir Christen alle im Gebete lieber gedanklich verweilen bei der Vorstellung Christi, des Gottes im Fleische, als bei der für unsere Anschauung weniger ergiebigen Idee der abstrakten Gottheit, sollte es da nicht für den Menschen Verhältnisse geben können, unter denen er, so gern er sonst unmittelbar seinem Herrn und Heilande sich nähert, doch, sei es auch nur auf Grund seiner dürftigen Auffassung, von der er nun einmal nicht lassen kann, sich nicht getraut, gleichsam unangemeldet und ohne Einführung beim

Könige der Glorie, dessen Majestät ihn schreckt, einzutreten? Sicherlich ist es eine achtbare Scheu und eine Gott wohlgefällige Demut, wenn der reuige Sünder im Bewußtsein seines Elends nicht wagt, so ohne weiteres am Throne dessen zu erscheinen, der freilich sein Erlöser, aber auch sein Richter ist, achtbar daher auch und ohne Tadel das Gefühl, welches ihn treibt, zunächst an einen Niedrigern sich zu wenden, welcher, weil selbst schwach und sündhaft gewesen, aus eigener Erfahrung vertraut mit den Kämpfen des Sünders, nun auch um so geneigter erscheinen muß, Mitleid zu haben mit dem im Staube sich wälzenden, aber reuigen Sünder; es muß dessen Vertrauen auf Begnadigung fördern, wenn er nun hoffen darf, nicht in seiner nackten Blöße, sondern, bedeckt mit dem Mantel der Fürbitte des Freundes, vor Christo erscheinen zu können. Wer das leugnet, verkennt die Bedürfnisse des menschlichen Herzens, und gerät auf den Irrweg spiritualistischen Hochmutes. Aber es gilt nicht bloß vom Sünder. Der erleuchtete Christ überhaupt schwingt sich gern und freudig in Gedanken zu seinem Herrn empor; indes zu Zeiten wird es doch unserer Blödigkeit und unserem Stumpfsinne gelegener kommen, vorab lieber auf einer niedrigen Stufe der Himmelsleiter stehen zu bleiben, dort einstweilen uns zu laben an dem Lichtstrahl, welcher vom Urborn aller Glorie auf sie herabfällt, um dann erst neu gekräftigt hinanzusteigen zur höchsten Sprosse, auf welcher derjenige thront, der unser aller Ziel und Ende ist.

5. Außer der Lehre vom Ablasse (vgl. Sakr.-Lehre II. 241 f.) ist es vorzugsweise unser Dogma, welches in vollem Maße die Idee der Gemeinschaft der Heiligen realisiert. Nach der ganzen Tragweite seiner praktischen Konsequenzen erfaßt, vermittelt es uns ein solches Ineinanderleben und Ineinandergreifen des Himmels und der Erde, ein solches Verwebt- und Verflochtensein der irdischen mit den himmlischen Verhältnissen, daß das ganze irdische Leben des Menschen, auf welchen Punkten wir es auch aufgreifen wollen, durch diese Verbindung mit der höhern Welt wie geweihet und verklärt erscheint. Man kann daher innerhalb der Kirche kaum einen Schritt thun, bei dem man nicht wie mit sanfter Gewalt auf das Heilige und Göttliche gleichsam aufgestoßen würde.

Gleich beim Eintritt in die Kirche durch das Sakrament wird der junge Christ unter die besondere Obhut eines Heiligen gestellt:

herangewachsen erkennt er sofort seinen durch die Wahl der Angehörigen ihm angewiesenen Ob- und Vormann im Himmel. Im gereiften Alter wählt der Mensch sich einen Lebensberuf. Bestimmt er sich der Wissenschaft, der Patron der studierenden Jugend ist der hl. Aloysius, ergreift er den Kriegerstand, er hat seinen Schutzherrn im hl. Georgius, führt ihn seine Lebensstellung dem Stande der Handwerker zu: in andern Zeiten, wo Zünfte und Gilden christlich geordnet auch in niedern Kreisen der Gesellschaft korporatives Leben weckten, hatte jede derselben ihren Schutzheiligen, die Schuster ihren hl. Crispinian, die Schneider ihren hl. Johannes den Täufer, die Schützen ihren hl. Sebastian. Selbst der Bauer am Pfluge verehrte als seinen Vormann den hl. Isidor. Auch einzelne Berufszweige kennzeichnet die durch Heilige getragene Amtsthätigkeit. Widmet der Priester sich als Herold des Kreuzes der Verbreitung des Glaubens unter den Heiden, er schauet auf den hl. Franz Xaver, welcher wie ein geistlicher Alexander Indien und den fernsten Orient im Siegeszuge überwand und für Christus eroberte: wirkt er daheim zur Bekehrung der Sünder auf Mission und in Predigt, er erblickt sein Vorbild in Vincenz von Paula, dem das alte Frankreich mehr verdankte als dem größten seiner Könige; ist die Kanzel das vorzügliche Feld seines Eifers, er erhebt sich in Gedanken zum hl. Anton von Padua, der nach der Legende sogar den Fischen des Meeres zu heilsamer Beschämung der Menschen mit Erfolg Gottes Wort verkündigte; müht er sich im Beichtstuhle ab, um Seelen für Gott zu gewinnen, er hält sich an den hl. Johann von Nepomuk, der mit seinem Blute die unverletzliche Heiligkeit des Beichtsiegels bekräftigte. Die Religiosen feiern die Stifter und Meister ihrer Orden: die mindern Brüder begeistern sich im Gedanken an den Patriarchen der Armut, den seraphischen Franziskus, welcher, um mit Dante zu sprechen, die seit Golgatha durch zwölf Jahrhunderte verlassene Braut Christi, die Armut, wieder gefreiet und sich angetrauet hat; die Mitglieder der Gesellschaft Jesu durchglüht der Name des hl. Ignatius, der eine Stiftung ins Leben rief, welche ein Bollwerk gegen die Häresie in diesen letzten Zeiten geworden ist. Aber der Mensch gehört auch örtlichen Verhältnissen an: er ist Mitglied der bürgerlichen Gemeinde, nun seine Gemeinde hat ihren Schutzheiligen; er ist Parochian, wiederum seine Pfarrkirche ist unter die

Obhut eines Himmelsbürgers gestellt; sein Vaterland, seine Diöcese, auch diese haben ihre besondern Anwälte bei Gott. Ja es giebt Lokalheilige, patriotische Gestalten im Himmel; und ist ihre Verehrung dann von ungemeiner Bedeutung, wenn altehrwürdige Überlieferung sie mit dem Leben des Volkes und seiner Geschichte in Berührung gebracht hat. Das Andenken an den seligen Niklas von der Flüe hat vor Zeiten in der Eidgenossenschaft die herrlichsten Früchte des Biedersinnes und der Vaterlandsliebe getragen, und trägt sie in jenem Teile der Altschweiz, welcher, noch nicht vom Radikalismus angesteckt, gern zum Grabe dieses Volksheiligen wallet, selbst jetzt noch. Und hat nicht die Diöcese Paderborn in der Verehrung des hl. Liborius und seiner Reliquien einen Mittelpunkt, welcher, gleichsam zur Hieroglyphe ihrer Geschichte geworden, mit unermeßlichem Segen die disparaten Glieder dieses Sprengels zur Einheit verbindet? Außerdem aber giebt es gar viele besondere Vereine, Verbrüderungen und Genossenschaften, deren Teilnahme das Leben des Menschen berührt; sind diese christlich und kirchlich, so finden wir an der Spitze jedesmal einen Himmelsbewohner, der die Glieder der Verbindung zusammenhält und dessen Fürbitten der Zweck derselben unterstellt ist. So der Vincentius- und der Elisabethen-Verein zur Unterstützung der Hülfsbedürftigen, so der Bonifatius-, Xaverius-, Adalbertus-Verein für Zwecke der innern oder äußern Mission. Der Mensch endlich gerät im Laufe seiner Erdenbahn in allerhand Lagen, wo er sich der Hülfe von oben besonders bedürftig fühlt: jede Not, selbst die des Leibes, hat ihre heiligen Nothelfer; in der Krankheit wendet er sich je nach Umständen an die hl. Barbara oder den hl. Blasius, in der Feuersgefahr an die hl. Agatha u. s. w.; sind es aber Anliegen höherer Art, nun, will er sich an der Unschuld erbauen und deren Gefahren von sich fern halten, er blickt auf den hl. Aloysius, will er die Gefühle der Reue in sich beleben, er blickt auf die hl. Maria Magdalena, wird ihm die Bekehrung von lasterhafter Gewohnheit so überaus mühevoll, er denkt an den Riesenkampf des hl. Augustin u. dgl. m. — Der Verkehr mit solchen Heiligen bringt Mannigfaltigkeit und immer neuen Reiz in unser religiöses Leben, und wenn im Laufe des Kirchenjahres der Tag eines solchen Heiligen wiederkehrt, stets wird eine andere Saite im menschlichen Herzen angeschlagen, welche schönsteres hineintönt in die

Harmonie unserer religiösen Stimmung. Wir sind Menschen, darum muß auch die Religion, ohne ihr göttliches Gepräge zu verlieren, menschlich sein. Jeder von uns hat auch im Bereiche der Religion seine eigenen Bedürfnisse, ja seinen besondern Geschmack; im Heiligenkult kann er nach Wahl und Wunsch beiden gerecht werden. Jeder nimmt sich unter den Himmlischen einen besondern Freund seiner Wahl heraus, mit dem er gleichsam auf vertrautem Fuße lebt, zu dem er mit besonderem Vertrauen aufblickt, den er vor allen gern und häufig zu Rate zieht. Unwürdige Vorstellungen sind freilich fern zu halten, aber dem gesunden Bedürfnis solcher Art wird im katholischen Heiligenkult volle Befriedigung zu teil. So allseitig, innig und heilsam ist die Verbindung, welche in der katholisch aus- und durchgeführten „Gemeinschaft der Heiligen" zwischen Himmel und Erde angeknüpft wird.

Hier ist nun auch die Stelle, wo der praktischen Bedeutung des hyperdulischen Kultus wenigstens mit einem Worte gedacht werden muß; größere Ausführung gestattet uns weder der Raum, noch macht die zarte Natur des Gegenstandes sie ratsam. Die eigentliche Pointe in der sittlichen Einwirkung der Verehrung der Gottesmutter liegt nun aber wohl ohne Frage darin, daß Maria „die Mutter der reinen Liebe" (mater pulchrae dilectionis) ist. Reine Liebe in uns zu erzeugen, ist die echte und richtig geleitete Andacht zu Maria vorzüglich und in ganz eigentümlicher Weise geeignet. Lieben muß der Mensch nun einmal, und es ist nicht zu viel gesagt: wie der Mensch ist, so ist sein Lieben, und umgekehrt. Auch auf religiösem Gebiete gilt dasselbe Liebesbedürfnis. Nun darf zwar nicht verkannt werden, daß dies Bedürfnis, im höheren Sinne zu lieben, in der Person unseres Herrn Jesu Christi gegenständlich in jeder Richtung vollauf befriedigt wird. Aber wenn auch nicht geradezu ein Bedürfnis, so findet sich doch in der Tiefe unseres Gemütes ein Wunsch, ein Drang, eine Sehnsucht, jene höhere, heilige, reine, göttliche Liebe gegenständlich, um mit dem seligen Suso zu sprechen, in fräulichem Bilde zu schauen. Die göttliche Liebe in fräulichem Bilde ist die Idee des hyperdulischen Kultus nach seiner praktischen Seite. Wenn auch Irrung und Mißbrauch bei dieser Anschauung möglich und in seinen Folgen schrecklich ist, so kann uns dies nicht abhalten, der Idee getreu zu bleiben, ob auch mit der dringendsten Mahnung zur Vorsicht

und Behutsamkeit in der Reinhaltung derselben. Der hyperdulische Kult ist, wie schwerlich ein anderer, angethan, beim Menschen die Triebe des verderbten Fleisches zu regeln und zu zügeln, indem er, was an ihnen unschuldig ist, adelt und erhebt, was aber unrein ist, ausscheidet; „denn vielleicht das wirksamste Antidoton gegen die Verführungen des Sinnes liegt in der Vergeistigung seiner natürlichen Tendenzen.“ *

6. Schließlich wäre noch von der rechten Weise der Verehrung der Heiligen und den bei ihr möglichen oder wirklichen Mißbräuchen zu handeln. Doch ist darüber wenig zu sagen. Wer der Lehre der Kirche getreu und in ihrem Geiste die Heiligen verehrt, wird nicht fehl gehen. Auf die Lästerer von Profession brauchen wir nicht weiter zu achten; aber wenn selbst ehrenwerte und besonnene Männer, welche noch draußen stehen, obwohl sie die Theorie der Kirche vollkommen billigen, doch die praktische Handhabung derselben im katholischen Volke, namentlich des Südens von Europa, Spaniens und Italiens, nicht von einer Beimischung abergläubischen Götzendienstes freisprechen zu können behaupten, so wollen wir zwar nicht sagen, daß sie sich und andere absichtlich täuschen; aber ein gut Teil ihres Urteils ist doch Vorurteil, indem sie, die draußen sind, selbst bei gutem Willen dasjenige, was drinnen geschieht, zu einseitig kritisch ansehen, um es im Sinne der Katholiken recht würdigen zu können. Der Kult der katholischen Kirche, so weit er in die Sinne fällt, ist höchst poetisch; die Poesie marktet nicht mit dem Ausdrucke, in ihr gilt die warme Hingabe des Herzens, welche niemals glaubt genug gethan zu haben. Man nehme den Nationalcharakter der Südländer hinzu, ihre größere Lebhaftigkeit und Erregbarkeit, das Bedürfnis, den Gefühlen ihres Herzens einen möglichst starken, handgreiflichen Ausdruck zu geben; was Wunder, daß im Süden manche Erscheinungen vorkommen, welche den kältern, ernsteren, an ruhige Reflexion gewöhnten Nordländer stoßen müssen. Indes bin ich doch weit entfernt, alles, was dortlandes in dieser Hinsicht geschieht, rechtfertigen oder auch nur entschuldigen zu wollen. Wenn, was wohlwollende und kundige Gewährsmänner dorther berichten, auch nur halbwegs auf Wahrheit

* Sieh im Januar-Heft des *Dublin review* v. Jahre 1847 S. 492 die weitere Ausführung dieses Gedankens.

beruht, woran nicht zu zweifeln ist: so kommt dort freilich einiges vor, was als Übertreibung und Aberglauben bezeichnet werden muß. Was in der Kirche zu tadeln ist, soll offen getadelt werden, fände es sich auch in Rom selbst; wir halten namentlich in der Gegenwart nichts für gefährlicher, als die Manie, jeden Übelstand in der Kirche durch Schönfärberei vertuschen zu wollen. Ist es auch hier unsere Aufgabe nicht, auf einzelne Mißbräuche im Heiligenkult einzugehen, so sei doch auf das ebenso einfache, als in der dogmatischen Lehre selbst begründete Kriterium hingewiesen: die Verehrung der Heiligen muß uns zu Christo hinführen, sobald sie das nicht mehr thut, ist sie mißbräuchlich; denn was uns von unserm Herrn abzieht, der unser Alpha und Omega ist, kann nur vom Bösen sein. Leidet also unter der Verehrung der Heiligen die Verehrung des Heilandes, so ist die Linie echten Kultus überschritten. Aber es ist dies noch nicht notwendig dann stets der Fall, wenn etwa im Munde und selbst im Sinne des Volkes ein oder anderer beliebter Heilige (z. B. Januarius in Neapel) häufiger vorkommt, als Jesus Christus (denn solche Heiligen liegen der Anschauung des Volkes näher), so lange noch im Bewußtsein des Verehrenden die Zurückbeziehung seiner Verehrung auf Christum klarer oder dunkler festgehalten wird; wo freilich dies Bewußtsein vollends schwindet, hebt der Mißbrauch an. Es möchte daher hier wohl der Wunsch an seiner Stelle sein, daß überhaupt, auch unter uns, beim Unterrichte vor dem Volke diese Verbindung der Heiligen mit Christus in unserer Verehrung stets nachdrücklich und mit mehr Sorgfalt, als gewöhnlich geschieht, hervorgehoben werde.

4. Hauptstück.

Die Verehrung der heiligen Reliquien.

§ 7.

1. Erklärung des Dogmas. — Unter den hl. Reliquien (reliquiae = Überbleibsel*; man pflegt im Deutschen das lateinische Wort beizubehalten; griechisch λείψανα) versteht man sowohl im engern Sinne die Leiber der verstorbenen Heiligen oder deren Teile, Gebeine, Gliedmaßen, Asche u. dgl., als auch im weitern überhaupt solche Gegenstände, welche den Heiligen während ihres Erdenlebens eigen oder zu ihnen in naher Beziehung gewesen sind: auf beide Arten der Reliquien erstreckt sich die kirchliche Verehrung, wenngleich vorzugsweise auf die erstere. — Hinsichtlich der andern Art spricht es für sich selbst, daß nicht alles und jedes, was mit den Heiligen jemals ob auch nur in die entfernteste Berührung gekommen ist, für die Verehrung geeigneter Gegenstand sei, denn sonst könnten fast alle irdischen Dinge Objekte der Verehrung werden; man fordert mit Recht, die Berührung mit den Heiligen sei die nächste, unmittelbare, und der Gegenstand sei an sich angethan, ein frommes Andenken an die Heiligen zu wecken. Der Art sind Kleider, welche die Heiligen getragen, Gegenstände, deren sie sich zu frommem Gebrauch bedient, bei Bekennern die Ketten, in welche sie um Christi willen geschlagen worden, bei Blutzeugen die Werkzeuge der Tortur und des Todes. Genau die Grenze anzugeben, bis wohinab der Begriff dieser Art von Reliquien zu erstrecken ist, scheint kaum möglich, aber auch nicht notwendig, da der Grad der Verehrungswürdigkeit solcher Gegenstände sich nach dem Grade der Nähe, in der sie zu den Heiligen gestanden haben, wird richten müssen.

* Wir können hier des Fremdwortes nicht entraten, weil die Ableitungssilbe -sel im Nhd. (Goth. -sl, ahd. und mhd. -sal), wo sie nicht in -sâl, wie: „Drangsal, Labsal" u. dgl. überschlug, einen Nebensinn des Gemeinen, Winzigen, ja Verächtlichen angenommen hat; wie z. B. Bildungen: Stöpsel, Gemengsel u. dgl. zeigen. Solcher üble Nebensinn wäre hier nicht am Orte. In andern deutschen Idiomen, auch der Gegenwart, ist das anders, weshalb z. B. der Niederländer das erste Sakrament ungescheut het dopsel nennt.

Die dogmatische Lehre entnehmen wir aus dem mehrcitierten Dekret des Trident.: Sanctorum quoque martyrum et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi et templum Spiritus sancti, ab ipso ad aeternam vitam suscitanda et glorificanda, a fidelibus veneranda esse, per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur, ita ut affirmantes, sanctorum reliquiis venerationem atque honorem non deberi, vel eas aliaque sacra monumenta a fidelibus inutiliter honorari, atque eorum opis impetrandae causa sanctorum memorias frustra frequentari, omnino damnandos esse, prout jam pridem eos damnavit et nunc etiam damnat ecclesia. Der ganze Tenor des Dekrets macht es einleuchtend, daß auch hier, wie bei den Heiligen selbst, mit der Verehrung nicht jedwede Ehrbezeugung, sondern die kirchlich-öffentliche, somit religiöse gemeint sei. Nicht darin also besteht im Sinne der Kirchenlehre der Treffpunkt der katholischen Reliquienverehrung, daß diese uns als Erinnerungszeichen an die Heiligen und ihren irdischen Wandel dienen, um auf psychologischem Wege religiöse Gefühle in uns anzuregen, wie wir in ähnlicher Absicht irgend ein Andenken an einen verstorbenen Freund sorgfältig aufheben, obschon dies natürlich nicht ausgeschlossen ist: wird doch ein solcher Gebrauch der Reliquien von besonnenen Akatholiken schon anerkannt; er liegt vielmehr darin, daß die religiöse Verehrung, welche wir den Heiligen zollen, von ihnen auf ihre Reliquien ausgedehnt werden müsse. Hieraus ergiebt sich sofort, daß eine solche Verehrung nur eine relative sein könne: und zwar bei den Reliquien der Heiligen selbst (vom Gottmenschen einstweilen abgesehen) relativ in zwiefachem Verstande: einmal relativ, insofern der den Heiligen zustehende Kult schon an sich nur ein relativer ist, dann aber auch, da die Reliquien der Heiligen doch nicht diese selbst sind, relativ insofern, als die Verehrungswürdigkeit derselben ihnen erst aus ihrer Verbindung mit den Heiligen zufließt, somit eine zurückbezügliche oder übertragene ist. In letzterer Beziehung waltet aber zwischen beiden Arten der Reliquien ein wesentlicher Unterschied ob: die Reliquien engern Sinnes können schon gar nicht von den Heiligen getrennt werden, da die Heiligkeit, wenngleich zunächst der Seele inhärierend, doch den ganzen Menschen, also auch den mit der Seele zur Lebenseinheit verbundenen Körper affiziert, welcher, wenn auch

vorübergehend von der Seele (als anima separata) getrennt, dennoch die Bestimmung hat, dereinst wieder mit ihr vereint zu werden, somit auch jetzt, da er die Bürgschaft glorreichen Lebens in sich trägt, nicht schlechthin als tot bezeichnet werden darf. Man sieht also, daß unsere Verehrung der hl. Leiber vornehmlich in der Auferstehung des Fleisches ihren Grund hat, wie auch das Tridentinum selbst a. O. hierauf verweiset. Von den uneigentlichen Reliquien (*sacra monumenta* der Synode) kann so etwas nicht behauptet werden, ihre Heiligkeit ist schlechthin eine abgeleitete, übertragene, und daß sich hiernach ihre Verehrung richten müsse, ist selbstverständlich. Übrigens ist gleichwohl bei allen Reliquien die Beziehung zu den Heiligen, wenn auch verschiedenen Grades, stets eine reale, während bei den hl. Bildern nur eine ideale Gedankenverbindung obwaltet, weshalb die Grundsätze der Reliquienverehrung nicht sofort auf die hl. Bilder angewendet werden dürfen; s. § 8.

2. Die hl. Schrift. — Ein direkt gültiger Beweis läßt sich hier so wenig, wie bei der Anrufung und Verehrung der Heiligen selbst, aus der Skriptur erbringen, aber an einem analogischen gebricht es dennoch nicht. Der Heiland hat nach Matth. 9, 20 ff. das Vertrauen des blutflüssigen Weibes, welches gläubig den Saum seines Kleides berührte, mit wunderbarer Heilung belohnt. Nach Ap.-Gesch. 5, 15 wurden die Kranken von den ersten Christen in Betten und Bahren auf die Straße getragen, damit der Schatten des vorüberschreitenden Petrus auf sie falle (das »et liberarentur ab infirmitatibus« der Vulg. hat der Urtext nicht, es versteht sich aber aus dem Zusammenhange von selbst). Ebdas. 19, 12 wird bezeugt, daß man zu Ephesus den Kranken die Schweißtücher und Gürtel (*σημικίνθια*) Pauli auflegte, und „es schwanden die Krankheiten und böse Geister fuhren aus." Da also Gott nach der hl. Schrift wegen solcher mit den Begnadigten in Berührung stehenden Sachen offenbare Wunder wirkte, so muß die gläubige und vertrauensvolle Verwendung derselben, welche die religiöse Verehrung einschließt, Gott genehm sein. Ein doppelter Schluß a fortiori führt von den Gebrauchssachen der Heiligen hienieden auf die Reliquien der Heiligen im Himmel, und von den entferntern Reliquien, zu denen die genannten biblischen Gegenstände gehören würden, auf die leiblichen Überreste derselben. Im A. T. finden wir außer den Fällen, in denen mittels uneigentlicher

Reliquien von Gott Wunder gewirkt werden, s. 4. Kön. 2, 8 (durch den Mantel des Elias teilt Elisäus die Fluten des Jordans), auch einen Fall bei eigentlichen Reliquien, ebdas. 13, 21, wo ein Toter, zur Bestattung aus der Stadt getragen, aus Furcht vor Räubern in das Grabmal des Elisäus geworfen wird, aber durch Berührung mit dem Leibe des Propheten zum Leben wieder ersteht. Auch ist nicht zu übersehen, daß schon im A. B. den Leibern der verstorbenen Gerechten eine ehrenvolle Auszeichnung zu teil wurde. Zwar möchte ich mich hierfür weniger auf die Gebeine Josephs beziehen, s. Exod. 13, 19 und vgl. Ekkli. 49, 18, da die Erklärung der bezüglichen Texte nicht zuverlässig genug ist.* Aber wir ersehen aus 4. Kön. 23, 17 f., daß, als König Josias die Altäre der Götzen zu Bethel zerstörte und Gebeine der Toten auf denselben zu Profanation verbrannte, das Grab zweier Propheten sorgfältig geschont ward, und aus Matth. 23, 29, daß die Pharisäer „die Gräber der Propheten zu erbauen und die Monumente der Gerechten zu schmücken“ pflegten, offenbar in der Überzeugung, damit ein verdienstliches, Gott wohlgefälliges Werk zu verrichten. In dem Weh, welches der Herr deshalb über die Pharisäer ausspricht, tadelt er sicherlich nicht diese jüdische Sitte an sich, sondern die heuchlerische Gesinnung, mit welcher die Pharisäer ihr nachkamen. Gleichwohl dürfen wir in allem diesem höchstens eine dürftige Anticipation der christlichen Reliquienverehrung im A. B. erblicken, da die Idee einer solchen der Lage und Stellung desselben kaum angemessen erscheint, vielmehr als eine spezifisch christliche zu bezeichnen ist. Nach levitischen Grundsätzen ist die menschliche Leiche unrein und verunreinigend im höchsten Grade, ward daher sorgfältig, namentlich von priesterlichen Personen fern gehalten. Der

---

* Nach der ersten Stelle nimmt Mose die Gebeine Josephs, wie dieser vor seinem Tode sich von den Israeliten hatte eidlich angeloben lassen, mit aus Ägypten heraus, um sie ins Land der Verheißung zu übertragen. In der andern sagt der Siracide von diesen Gebeinen nach der Vulg.: ossa ipsius visitata sunt et post mortem prophetaverunt; im Griechischen steht jedoch nur: *καὶ τὰ ὀστᾶ αὐτοῦ ἐπεσκέπησαν* d. i. seine Gebeine wurden sorgfältig aufbewahrt. Der Zusatz der Vulg. will doch wohl nur sagen, daß die Israeliten an diesen Gebeinen eine prophetische Bürgschaft, daß sie ins Land Kanaan einziehen würden, von Joseph empfangen hatten, da dieser mit Rücksicht auf dies noch künftige Ereignis ihnen einen solchen Auftrag gegeben hatte.

Zerfall der leiblichen Elemente in der Verwesung durch den Tod, welcher „der Sünde Sold“ (Röm. 6, 23) ist, erzeugt in uns einen natürlichen Ekel gegen die menschliche Leiche, welcher erst im Christentum durch den Glauben zu überwinden ist, daß, nachdem nunmehr in Christo die Macht des Todes gebrochen, die verweseten Reste des menschlichen Leibes bereits den Keim glorreicher Wiederbelebung in sich tragen. Dem A. B. mangelte die Thatsache der Auferstehung Christi, mangelte aber auch, und zum Teil eben deswegen, das volle Bewußtsein der Auferstehung des Fleisches überhaupt, wenn wir auch nicht verkennen wollen, daß, besonders in jüngerer Zeit, dieser Glaube allmählich im Hintergrunde des Bewußtseins aufdämmerte (unten 3. Abschn.); ihm mußte daher der entseelte Leib des Menschen, an welchem die Mäler der Sünde so gräßlich sich zeigten, Gegenstand schwer zu überwältigenden Abscheues sein; eine Auffassung, welche eine religiöse Verehrung desselben kaum zuließ. —

3. Die Erblehre.* — Da auch die Verehrung der Reliquien vorwaltend ein Dogma der Überlieferung ist, so müssen wir bei dieser etwas länger verweilen. Der Übersicht wegen skizzieren wir folgende Punkte.

Zunächst behaupten wir den thatsächlichen Bestand der Reliquienverehrung während der drei ersten christlichen Jahrhunderte, da über die folgende Zeit kaum ein Zweifel möglich ist. Zur Beweisführung ziehen wir auch hier die beiden ältesten Martyria heran. Im *Mart. Ign.* 6 erzählen die Vf., daß der Leib des Heiligen nach seinem Wunsche im Amphitheater zu Rom von den wilden Tieren gierig verschlungen sei, und fahren fort: „denn nur die gröbern seiner hl. Überreste blieben zurück, welche nach Antiochia übertragen und in Leinwand beigesetzt wurden, ein überaus kostbarer Schatz, von der im Heiligen wirkenden Gnade der heiligen Kirche überlassen.“** Wirklich lesen wir im Briefe des Blutzeugen selbst an die Gemeinde von Rom

* Vgl. zu dieser und den folgenden Nummern die Abhandlung von Fr. Michelis über die „Reliquienverehrung in der katholischen Kirche“ im „Katholischen Magazin“ Münster, 2. Bd. S. 236 ff.

** *Μόνα γὰρ τὰ τραχύτερα τῶν ἁγίων αὐτοῦ λειψάνων περελείφθη, ἅτινα εἰς τὴν Ἀντιοχείαν ἀπεκομίσθη καὶ ἐν λίνῳ κατετέθη, θησαυρὸς ἀτίμητος ὑπὸ τῆς ἐν τῷ μάρτυρι χάριτος τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ καταλειφθέντα.*

(*ep. ad Rom.* 4), daß er die Verehrung seiner leiblichen Überreste bei den Christen voraussah, indem er den Wunsch ausdrückt, die wilden Tiere möchten ihn ganz und gar verzehren, damit Sammlung und Beisetzung etwaiger Reste den Christen keine Gefahr von seiten der Heiden zuzöge;* und erfahren aus einer zu Antiochien gehaltenen Rede des hl. Chrysostomus (*hom. in Ignat.*), daß, nachdem die gedachten Überreste dorthin überbracht waren, sie daselbst mit großer Freude aufgenommen und öffentlich verehrt wurden. Im Martyrium des heiligen Polykarp (Kapp. 17 und 18) wird erzählt, daß der böse Feind trotz aller Sorge vieler sich Mühe gegeben, den Christen die hl. Reste zu entziehen, nachdem jedoch der Leib auf dem Scheiterhaufen verzehrt worden, „so haben wir seine Gebeine, kostbarer als Edelsteine und schätzbarer als Gold, aufgehoben und hingestellt, wo es sich geziemt",** nämlich um dort am jährlich wiederkehrenden Todestage des Märtyrers die Synaxis zu begehen (s. oben). — Weiterhin geben wir nur eine kurze Übersicht der allerwichtigsten Thatsachen aus dieser Epoche. Die Gebeine der beiden Apostelfürsten, anfangs in den Katakomben zu Rom beigesetzt, wurden gegen 253 n. Chr. vom Papst Kornelius dorther erhoben und da niedergelegt, wo sie seitdem ruhen (confessio s. Petri), von Anfang Gegenstand besonderer Verehrung, wie denn Eusebius von Origenes berichtet, daß er eigens in der Absicht nach Rom gereiset sei, einen so heiligen Ort zu verehren, und Chrysostomus diese Stadt glücklich preiset wegen des Besitzes der Leiber dieser beiden Apostel, und auch wegen der Ketten, welche von Petrus getragen worden. In den Martyrakten des hl. Cyprian, welcher um die Mitte des 3. Jahrhunderts blutete, lesen wir, wie das Blut dieses Märtyrers von den Gläubigen mit Tüchern aufgefangen und sein Leib zur Nachtzeit mit Lichtern unter Gebeten und Triumphgesängen an den Ort seiner Bestattung getragen sei. Zu diesen Schriftmonumenten kommt noch das steinerne in den unterirdischen Katakomben Roms. Dort wo zur Zeit der Verfolgung der Gottesdienst abgehalten ward, pflegte man auch die Leiber der

---

* *Μᾶλλον κολακεύσατε τὰ θηρία, ἵνα μοι τάφος γένωνται, καὶ μηδὲν καταλίπωσι τοῦ σώματός μου, ἵνα μὴ κοιμηθεὶς βαρύς τινι γένωμαι.*

** *Ἡμεῖς ὕστερον ἀνελόμενοι τὰ τιμιώτερα λίθων πολυτελῶν καὶ δοκιμώτερα ὑπὲρ χρυσὸν ὀστᾶ αὐτοῦ ἀπεθέμεθα, ὅπου ἀκόλουθον ἦν.*

Verstorbenen zu bestatten; aber die der Märtyrer wurden mit erkennbaren Symbolen (Palme? Fisch und Taube? Fläschlein mit Blut)* ausgezeichnet, damit sie mit den Leibern der gewöhnlichen Christen nicht verwechselt werden möchten.

So stark bezeugte Thatsachen wiegen schwerer, als das Raisonnement; wie denn überhaupt die alten Christen mehr handelten als redeten. Auch mochte sich damals seltener Anlaß bieten, auf den Gegenstand argumentando einzugehen. Hat man es daher wohl auffallend gefunden, daß die alten christlichen Apologeten, wo sie von der Auferstehung des Fleisches reden, nicht auf die nahe damit zusammenhangende Verehrung der Reliquien zu sprechen kommen, so hat man nicht bedacht: jene Apologeten hatten den heidnischen Angriffen gegenüber die Auferstehung zu verteidigen, konnten also kaum füglich und brauchten sicherlich nicht auf die christliche Hochachtung gegen den entseelten Leib, welche aus jener erst hervorgeht, sich zu beziehen; und wenn auch, so darf man immerhin zugeben, daß jenen Männern der Zusammenhang beider Lehrstücke nicht so klar vor der Seele stand. Als aber zu Anfang des 4. Jahrhunderts, wo der Druck der Verfolgung aufhörte, die Kirche mit ihrem Kultus aus dem unterirdischen Dunkel ans helle Tageslicht hervortrat, finden wir nicht nur, daß von der Zeit an die didaktischen Zeugnisse für die Reliquienverehrung sich häufen, auch dem nun beginnenden Widerspruch der Häresie gegenüber, sondern es nahm die wirkliche Verehrung der Reliquien einen solchen Aufschwung, daß auch jetzt noch keine Form und Ausdrucksweise derselben in Übung ist, für welche nicht aus dem 4. und 5. Jahrhundert Vorbilder könnten gefunden werden. Ich hebe folgende Formen des Kultus der Reliquien als die hauptsächlichsten hervor. a) Andächtige Berührung und besonders das Küssen der Reliquien; letzteres namentlich zur Zeit gebräuchlich. Das osculum galt

* S. das Genauere bei Dr. Kraus: „Die Blutampullen der römischen Katakomben.“ 1868. Der Verf. unterscheidet martyres vindicati, welche von der kirchlichen Auktorität als solche erklärt und der öffentlichen Verehrung anheimgestellt sind, und mart. *non* vindicati, denen von der zuständigen Behörde unter dem Drange der Verhältnisse eine solche Auszeichnung nicht zu teil werden konnte, bei denen es vielmehr den Angehörigen, Freunden u. s. w. überlassen blieb, das Martyrium der Bestatteten durch ein Symbol anzudeuten; die Blutphiole hält K. für dieses Symbol. Vgl. B. Lit.=Bl. 1869. Sp. 544.

im Altertum durchweg als Ausdruck des Homagium, kam auch im heidnischen Religionskulte vor; biblisch erinnere ich an das „küsset den Sohn“ oder auch: „küsset aufrichtig“ des 2. Psalmes nach dem Urtexte, was unzweifelhaft so viel als: „huldiget dem Sohne“ bedeutet, und erinnere weiter daran, daß ad-or-are nach seinem Etymon unmittelbar auf *os* und *osculum* zurückführt. Als Beweis aber gelte uns die aus der Kirchengeschichte bekannte Thatsache, daß die Matrone Lucilla zu Karthago, von Bischof Cäcilian wegen der Oskulation eines unbeglaubigten Märtyrers zurecht gewiesen, zu den donatistischen Streitigkeiten mit Anlaß gab. Außerdem hebe ich aus der schon angeführten Rede Gregors von Nyssa auf den hl. Theodor folgendes Bruchstück aus (circa init. abgekürzt):* „Der andächtige Besucher sehnt sich, dem Reliquienschreine zu nahen. Er ist überzeugt, daß das bloße Berühren desselben heiligt und segnet. Wenn aber jemandem erlaubt wird, den Staub, mit dem der Ort des Begräbnisses bestreuet ist, mit sich zu nehmen, so wird das als ein Geschenk angenommen, und als eine Sache von großem Werte wird dieser Staub verehrt. Die Reliquien selbst anzurühren, ein wie erwünschtes und mit dem innigsten Verlangen ersehntes Gut das sei, wissen alle, die es erfahren haben. Denn, als ob noch der Körper am Leben und in blühender Kraft sei, küssen ihn die Besucher, und berühren damit Augen, Ohren, Mund und alle ihre Sinne.“ — b) Die feierliche **Erhebung der Reliquien** aus ihren Gräbern und ihre Übertragung an die Stätte, wo sie fortan besonders verehrt werden sollen. Zu solchen im Mittelalter so häufigen „Translationen“, von denen wir in der Diöcese Paderborn an ihrem Patrone, dem hl. Liborius, ein so erlauchtes

---

* *Ἐπιθυμεῖ* (scil. *ἐπελθών τις*) *λοιπὸν καὶ αὐτῷ πλησιάσαι τῇ θήκῃ, ἁγιασμὸν καὶ εὐλογίαν τὴν ἐπαφὴν εἶναι πιστεύων. Εἰ δὲ καὶ κόνιν τις δοίη φέρειν τὴν ἐπικειμένην τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς ἀναπαύσεως, δῶρον ὁ χοῦς λαμβάνεται, καὶ ὡς κειμήλιον ἡ γῆ θησαυρίζεται· τὸ γὰρ αὐτοῦ τοῦ λειψάνου προσάψασθαι, εἴ ποτέ τις ἐπιτυχία τοιαύτη παράσχοι τὴν ἐξουσίαν, ὅπως ἐστὶ πολυπόθητον καὶ εὐχῆς τῆς ἀνωτάτω τὸ δῶρον, ἴσασιν οἱ πεπειραμένοι, καὶ τῆς τοιαύτης ἐπιθυμίας ἐμφορηθέντες· ὡς σῶμα γὰρ αὐτὸ ζῶν καὶ ἀνθοῦν οἱ βλέποντες κατασπάζονται, τοῖς ὀφθαλμοῖς, τῷ στόματι, ταῖς ἀκοαῖς, πάσαις προσάγοντες ταῖς αἰσθήσεσιν, εἶτα καὶ εὐλαβείας καὶ τοῦ πάθους ἐπιχέοντες δάκρυον, ὡς ὁλοκλήρῳ καὶ φαινομένῳ τῷ μάρτυρι, τὴν τοῦ πρεσβεύειν ἱκεσίαν προσάγουσιν, ὡς δορυφόρον τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντες κτλ.*

Beispiel haben, finden sich schon in jener Zeit zahlreiche Seitenstücke: ich nenne die Übertragung des Propheten Samuel nach Chalcedon, von welcher Hieronymus in seiner Schrift gegen Vigilantius, die des Gervasius und Protasius, von welcher Ambrosius in seinem Briefe an seine Schwester, die des Babylas, von welcher Chrysostomus, des letzteren selbst, von welcher Theodoret berichtet. — c) Verehrung der Reliquien im Zusammenhang mit der heiligsten Kulthandlung, der Darbringung des hl. Meßopfers, Zeugnisse s. oben S. 169. Auf dem 7. allgemeinen Konzile, dem 2. von Nicäa, ward bereits verordnet, daß jede Kirche, welche nicht auf den Gräbern der Märtyrer erbauet sei, wenigstens hl. Reliquien enthalten müsse, sonst aber niedergerissen werden solle (Kan. 7). — d) Summarisch noch einiges Detail der ältern Reliquienverehrung: Anzünden von Lichtern bei denselben, bezeugt durch Hieronymus (*ep. ad Riparium*); Niederlegen von Weihegeschenken, goldenen Armen und Beinen, zum Dank für wunderbare Heilung solcher Gliedmaßen, bezeugt durch Theodoret (*sermo* 8. *c. gentil.*); Wunsch, in der Nähe derselben die eigene Grabstätte zu finden, bezeugt durch Augustin (*de cura pro m. ger.*) und Hieronymus (*ep.* 172). Fügen wir schließlich noch das Gebet des hl. Paulinus von Nola an seinen heißgeliebten hl. Felix bei: „O Felix, laß mich sterben an deinem Grabe, und möge ich dann durch dich dem Throne der göttlichen Majestät vorgestellt werden; laß mich mittels deiner Fürbitte und Verdienste einen Platz unter den Heiligen erlangen.“

Ein vorzügliches Argument zu gunsten der Verehrung liegt in der Menge glaubhaft bezeugter Wunder, welche es Gott gefallen hat mittels der Reliquien und in Anlaß ihrer Verehrung zu wirken: gewiß doch ein Zeichen, daß solche Verehrung Gott genehm sein müsse. Solche Wunder werden aus allen christlichen Jahrhunderten berichtet. Freilich sind nicht alle derartigen Wunderberichte glaubwürdig. Unzuverlässiges und selbst Falsches mag, besonders wenn der Bericht aus zweiter oder dritter Hand stammt, mit unterlaufen. Allein wenn Männer wie Ambrosius und Augustinus als Augenzeugen auftreten, wenn sie mit genauester Umständlichkeit berichten, was sie selbst gesehen und gehört haben, da heißt es doch aus Wunderscheu allen historischen Glauben verwerfen, wenn man ihren Aussagen nicht trauen will. Ambrosius ließ die bis dahin verborgenen Leiber der

hl. Märtyrer Gervasius und Protasius erheben, wobei viele Heilungen geschahen, und als schon damals von einzelnen Bedenken erhoben wurden, hielt derselbe eine uns erhaltene Rede (*sermo duplex in transl. rel. ss. Gerv. et Prot.*), in welcher er die den Anwesenden bekannten Personen namentlich aufführt und das speziellste Detail vorbringt. Ähnlich berichtet Augustin (*civ.* 22. 8) von vielen Wundern, welche durch die damals aufgefundenen und weithin auch nach Afrika verbreiteten Reliquien des Protomärtyrers Stephanus in seiner unmittelbaren Nähe gewirkt wurden.

Mit dem vierten Jahrh. entstanden den Reliquien unter Christen und Heiden heftige Gegner. Die letztern fanden in der Verehrung derselben nach ihrer Anschauungsweise Anbetung der Toten; durch Unterscheidung zwischen latrischem und dulischem Kulte wurden sie von den Vätern widerlegt, welche auch gelegentlich nicht unterließen, auf die Analogie besserer Erscheinungen einer gewissen Art in der Heidenwelt aufmerksam zu machen. Unter den Christen waren die Manichäer, Eunomianer und besonders Vigilantius erbitterte Gegner der Reliquien. Augustin, Hieronymus und Paulinus von Nola haben die Sache derselben solchen Angriffen gegenüber verteidigt, und namentlich war es der hl. Hieronymus, welcher in seiner Schrift gegen Vigilantius nicht nur den Vorwurf des Götzendienstes siegreich zurückwies, sondern seinem Gegner auch nachwies, daß er mit seinen Behauptungen den christlichen Standpunkt verlassen und den Juden und Samaritanern, denen alles Tote unrein, sich wieder zugesellt habe. — Über die patristische Periode hinaus braucht kaum etwas bemerkt zu werden. Praktisch erreichte die Verehrung der Reliquien im Mittelalter den höchsten Schwung, aber auch theoretisch haben die Theologen der Schule, namentlich Thomas von Aquin, eine wenn auch kurze, doch bündige wissenschaftliche Begründung derselben gegeben. Mit der Reformation hob der Sturm gegen die Reliquien von neuem an. Schon Luther wollte, daß die Reliquien alle unter die Erde vergraben würden; Calvin äußerte, Aberglauben sei von der Verehrung derselben nicht zu trennen, ihre Erhebung und Aufstellung sei auch ein Frevel gegen Gott, welcher gewollt, daß die Leiber bis zur Auferstehung in den Gräbern ruhen sollten! Abgesehen auch von der Verwerfung jedes dulischen Kultus, mußte schon die falsch spiritualistische Richtung der Reformation ihre Anhänger gegen die

Verehrung der leiblichen Überreste der Heiligen einnehmen. Seitdem hat die Inzicht auf Götzendienst und Knochenanbetung gegen die katholische Kirche wenigstens unter den Zeloten des Protestantismus bis heute nicht aufgehört; und wie die Verehrung des hl. Rockes zu Trier vom Jahre 1844 den vom Zaun gebrochenen Anlaß abgab zur Stiftung vielleicht der jämmerlichsten Religionsform, welche die Geschichte kennt, haftet im Gedächtnisse noch vieler Mitlebenden. Daß es auch bei der im vorigen Jahre neuerdings veranstalteten öffentlichen Ausstellung desselben mit ihren herrlichen Wallfahrten an argen Verunglimpfungen der katholischen Reliquienverehrung nicht gemangelt hat, ist in aller Erinnerung.

4. Nähere Bestimmungen der Lehre. — Wie schon oben angedeutet worden, steht die Verehrung der (eigentlichen) Reliquien in unzertrennlichem, von der Trienter Synode selbst hervorgehobenem Zusammenhang mit der Auferstehung des Fleisches. Die Idee der letztern fordert (s. dritt. Abschn. Hptst. 2. § 5) die Identität des glorreichen Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen, sohin auch mit jenem, dessen Überreste und Teile hier in Erwägung stehen, in numero et individuo. Auch ist die zur Zeit bestehende Trennung dieser Leiber von ihren Seelen, also von den Heiligen im Himmel, nur eine interimistische, eine solche, welche keineswegs allen Rapport unter beiden völlig durchschneidet. Die von den Heiligen im Augenblicke des Todes abgelegten und der Erde überlassenen Leiber sind also auch jetzt noch die Leiber der Heiligen im Himmel. Da nun nach katholischem Lehrsystem die Heiligkeit, wenngleich sie von der geistigen Seele, in der sie ihren Ursprung hat, ausgeht, doch den organisch mit ihr verbundenen Leib durchdringt und, indem sie ihn allmählich vergeistigt und verklärt, in die Sphäre der Heiligkeit hineinzieht, so ist es nur folgerichtig, wenn wir die Leiber der Heiligen als selbst heilig und somit verehrungswürdig bezeichnen. Das Gebein oder die Asche eines verklärten Heiligen und eines verworfenen Verbrechers sind, wenn sie auch dieselben chemischen Qualitäten zeigen, vor dem Forum des Glaubens notwendig sehr verschiedene Stoffe: jenen inhäriert die Bürgschaft glorreichen Lebens, diesen die Aussicht ewigen Todes. In der Hochachtung, welche die Kirche den leiblichen Überresten vollendeter Menschen zollt, begeht sie sohin anticipando das Fest der glorreichen Auferstehung. Zu solcher Anschauung

konnten sich ihren Grundsätzen gemäß die Reformatoren unmöglich erheben. Gebührt den Heiligen im Himmel selbst nicht einmal religiöse Verehrung, da ihre Heiligkeit die äußerlich von Gott angerechnete Heiligkeit Christi ist, so kann eine bloß äußerlich gefaßte imputative Rechtfertigung auf Erden, welcher nicht einmal die Heiligung der Seelen wesentlich ist, umsoweniger als eine das Fleisch selbst reinigende, veredelnde, verklärende, also heiligende Macht begriffen werden. Daß die Lehre von der Auferstehung des Fleisches aus positiven Gründen dennoch festgehalten wurde, kann uns nur die innere Inkonsequenz des Lehrsystems bezeugen. In dieser Verkennung leiblicher Heiligkeit erneuerten, ja überboten die Reformatoren nur den alttestamentlichen Standpunkt, wie denn ein solcher Rückfall in jüdische Anschauungsweise auch sonst bei ihnen anzutreffen ist. Daß aber seit Christi Auferstehung der Gesichtspunkt notwendig ein anderer werden mußte, haben wir oben dargethan, und wird auch von den alten Vätern wiederholt hervorgehoben. So sagt u. a. der hl. Johannes von Damaskus (*exp. rect. fid.* 4. 15): „Im A. B. war es freilich Gesetz, daß wer einen Toten berührte, für unrein gehalten ward: aber diese sind mit nichten zu den Toten zu zählen; denn seitdem der, welcher das Leben selbst und der Urheber des Lebens, unter die Toten ist gerechnet worden, nennen wir die, welche in Hoffnung der Auferstehung und im Glauben an ihn ihr Leben beschlossen haben, keineswegs Tote; denn wie könnte ein toter Körper Wunder verrichten?“* Von welch hoher Bedeutung für ehrfurchtsvolle Heilighaltung des eigenen Leibes die Reliquienverehrung in Verbindung mit der Lehre von der Auferstehung sei, braucht kaum angedeutet zu werden.

Aus dieser Betrachtung ergiebt sich auch, daß es keineswegs gefehlt ist, wenn wir den leiblichen Überresten der Vollendeten eine zwar mitgeteilte und übertragene, aber doch ihnen anhaftende, selbsteigene, höhere segen- und gnadenreiche Kraft zusprechen. Die alten Väter waren in solcher Ausdrucksweise noch weniger ängstlich, als es

---

* *Ἐν τῷ νόμῳ πᾶς ὁ ἀπτόμενος νεκροῦ ἀκάθαρτος ἐχρημάτιζεν, ἀλλ' οὐχ οὗτοι νεκροί· ἀφ' οὗ γὰρ ἡ αὐτοζωή, ὁ τῆς ζωῆς αἴτιος, ἐν νεκροῖς ἐλογίσθη, τοὺς ἐπ' ἐλπίδι ἀναστάσεως καὶ τῇ εἰς αὐτὸν πίστει κοιμηθέντας οὐ νεκροὺς προσαγορεύομεν· νεκρὸν γὰρ σῶμα πῶς θαυματουργεῖν δύναται; πῶς δι' αὐτῶν δαίμονες ἀπελαύνονται, νόσοι φυγαδεύονται, ἀσθενεῖς θεραπεύονται; κτλ.*

uns zu sein der nüchterne Zeitgeist gestattet. Auch die Leiber der Verstorbenen haben ihre Kraft und Wirksamkeit (Cyrill. v. Jerus. *cat. ad ill.* 18); da diese aber eine Kraft höherer Art ist, so bleibt sie ungeschwächt, wenn auch etwa die Leiber geteilt werden (Gregor v. Naz. *orat.* 3); ja, man glaubte die Heiligen selbst zu haben, wenn man ihre Reliquien besaß, und gedachte durch deren Berührung mit den Heiligen selbst in Verbindung zu treten: communicare memoriis sanctorum, *κοινωνῆσαι τῷ ἁγίῳ σαρκίῳ*. Und in der That, selbst die Pietät, mit welcher der Christ einen leiblichen Rest, z. B. Haare, teuerer Angehörigen aufbewahrt, gilt nicht bloß einem psychologisch wirksamen Angedenken, sondern hat etwas vom Drang nach näherer Gemeinschaft mit dem Abgeschiedenen an sich, und streift an den religiösen Kult an; nur daß ihm die öffentliche kirchliche Beglaubigung fehlt. Es ist daher an sich nicht abergläubisch, mag sich auch Mißbrauch leicht ansetzen können, zum Schutz gegen diabolische Anfechtungen u. dgl. heilige Reliquien aufzubewahren oder mit sich herumzutragen; daß durch die hl. Leibern innewohnende Gnadenwirkung die Teufel gequält werden, ist eine nicht seltene Ausdrucksweise in den Schriften der Väter.

Nunmehr können wir auch die Weise, in welcher durch die Reliquien Wunder gewirkt werden, genauer bestimmen. Das freilich vorausgesetzt, daß Gott zu jeder übernatürlichen Wirkung außerordentlich konkurrieren muß, und insoweit jedes Wunder in letzter Instanz auf die göttliche Kausalität zurückzuführen ist, hat es kein Bedenken, den hl. Reliquien in demselben Sinne das Wunder zuzueignen, wie den Heiligen selbst, denn die Leiber der Heiligen sind selbst heilig, obgleich nur im geschöpflichen Verstande, und weil sie selbst heilig sind, so sind sie auch in sich selbst wirksam und kräftig. Wenigstens haben die Väter kein Bedenken, sich so auszudrücken. Man höre u. a. den hl. Gregor v. Naz. (*orat.* 3)*: „Ihre Leiber sind ebenso vermögend, wenn sie angerührt und verehrt werden, als ihre heiligen Seelen; ihre Blutstropfen sogar und winzige Symbole ihrer Passion wirken ebenso viel als ihre (ganzen) Leiber.“ Freilich wird sich ein durch den äußern Schein beherrschter Sinn, der nur das unansehnliche, scheinbar erstorbene Gebein betrachtet, leicht an solche Auffassung stoßen;

* *Ὧν καὶ τὰ σώματα ἴσα δύνανται ταῖς ἁγίαις ψυχαῖς ἢ ἐπαφώμενα, ἢ τιμώμενα, ὧν καὶ ῥανίδες αἵματος καὶ μικρὰ σύμβολα πάθους ἴσα δρῶσι τοῖς σώμασι.*

aber das Auge des Glaubens überwältigt den Schein. Übrigens drückt sich Thomas von Aquin in diesem Punkte sehr zurückhaltend aus, indem er sagt (*Sa P. 3. quaest. 25. art. 6.*), daß Gott solche Wunder wirke »in praesentia reliquiarum«; günstiger obiger Darstellung ist schon die Ausdrucksweise des Trid. a. O.: *per* quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur; noch nachdrücklicher die des 7. allgem. Konzils (2. Nicaen.): „Die Leiber der Blutzeugen wirken viele Wunder und zwar durch Christum, welcher in ihnen wohnt." — Daß die letztgemachten Bemerkungen sich nicht, wenigstens nicht in gleichem Grade, auf die uneigentlichen Reliquien erstrecken, ist einleuchtend. Jeder begreift, daß z. B. ein Kleid nicht in gleichem Sinne dem Heiligen eigen ist, wie ein Glied seines Leibes. Gleichwohl sind auch die uneigentlichen Reliquien, da sie immerhin im sachlichen Zusammenhange mit den Heiligen selbst wenigstens gestanden haben, doch immer noch nicht mit bloßen Bildnissen auf eine Linie zu stellen.

Es ist in der Natur der Sache begründet, daß bei der Frage nach der Echtheit und Unechtheit der Reliquien nicht derselbe Grad der Zuverlässigkeit in Anspruch genommen werden kann, wie für die Heiligkeit der Abgeschiedenen selbst. Dem grundsätzlich Zweifelnden zu begegnen hält schwer. Die Kirchengewalt hat ihrerseits durchweg das Mögliche gethan. Wir wissen aus einem Briefe Gregors d. G., daß man es schon in ältern Zeiten mit der Unterscheidung zwischen Echtem und Unechtem ernstlich genommen hat, und wenn auch in den ersten Jahrhunderten noch keine nach bestimmten Normen geregelte Beaufsichtigung der Kirchenobern bestanden hat, so war doch alles unter die überwachende Kontrolle der Bischöfe gestellt. Indes ist nicht zu leugnen, daß man es im unkritischen Mittelalter häufig an der gehörigen Sorgfalt fehlen ließ, und Mißbrauch und Betrug vielfach einrissen. Namentlich trifft die Griechen zur Zeit der Kreuzzüge der Vorwurf, daß sie den frommen Abendländern oft um schweres Geld vermeintlich heilige Reliquien, wobei aber manche unheilige mit unterliefen, verkauft haben. Die Kirche fand sich veranlaßt, selbst einzugreifen; auf manchen Provinzialkonzilien, auf mehren allgemeinen vom Lateran, und zuletzt auf dem Tridentinum finden wir einschlägige Verordnungen zur Verhütung des Unterschleifs; die tridentinische lautet, a. O.: nec novas reliquias recipiendas, nisi eodem recognoscente et approbante episcopo. Gegenwärtig ist die Prüfung der

Reliquien also unter Siegel und Brief gestellt, daß ein Unterschleif so leicht nicht möglich ist. Freilich bei ältern Reliquien kann die kirchliche Auktorität nicht anders, als daß sie die wohlbegründeten Überlieferungen der einzelnen Kirchen anerkennt, d. h. außer dem Falle eklatanter Irrung den Statusquo in seinem Rechte beläßt. Möglichkeit des Irrtums ist hier durchaus einzuräumen; und die Echtheit von Reliquien in einzelnen Fällen aus historisch-kritischen Gründen zu bestreiten, kann niemand untersagt werden. Manchmal wird, wenn die Echtheit fraglicher Reliquien nicht direkt zu erweisen ist, ein gehörig konstatiertes Wunder den direkten Beweis ersetzen: die Kirche selbst findet darin genügende Bürgschaft. Anlangend den Thatbestand, so haben Reliquien, welche öffentlich verehrt werden, die Präsumption der Echtheit für sich, und für diesen Fall ohne erheblichen Grund zweifeln wollen, wäre gewiß unbesonnen. — Aber daß wir für die Echtheit der Reliquien niemals Glaubensgewißheit, manchmal nicht einmal genügende menschliche Bürgschaft haben, muß das nicht die Verehrung derselben beeinträchtigen? Gleichgültig für die Sache ist es nun freilich keineswegs, ob eine Reliquie echt sei oder unecht. Man könnte das allenfalls behaupten, wenn die Reliquie bloß den äußern Wert eines Erinnerungszeichens in unserer Verehrung hätte, denn psychologisch wirkt eine vermeintliche Reliquie gleich der wahren. Haben wir aber mit Fug den Reliquien einen objektiven Wert beigelegt, so fällt dieser selbstredend aus, wenn sie unecht sind. Dagegen ist doch ebenso gewiß (wie sogar Leibnitz im theologischen Systeme anerkennt), daß die Verehrung einer irrtümlich für echt gehaltenen Reliquie dem unschuldig Irrenden den Vorwurf des Aberglaubens nicht zuziehen kann; und da er in den Reliquien die Heiligen, in den Heiligen aber Gott verehrt, so wird ihm dieser den Lohn seiner frommen Handlung auch nicht vorenthalten.

Schließlich noch die Bemerkung, daß die Kirche, wie billig, jeden formellen Handel mit Reliquien untersagt hat; das rubricistische Verbot, zugleich mit der hl. Hostie im Tabernakel Reliquien aufzubewahren, bezeugt die Absicht, sorgfältig zu verhüten, daß nicht roher Sinn die Verehrung derselben mit dem der Eucharistie gebührenden latrischen Kulte verwechsele. — Von einer Heilsnotwendigkeit der Reliquienverehrung kann selbstverständlich nicht einmal die Rede sein.

5. Hauptstück.

Der religiöse Gebrauch der heiligen Bilder.

§ 8.

1. Das Dogma und Erörterung desselben. — Unter den heil. Bildern sind hier nicht bloß Bilder im engern Sinne, nämlich pittoreske Darstellungen heiliger Gegenstände, sondern auch plastische, Statuen und Standbilder aller Art zu verstehen, wenngleich dogmenhistorisch doch zwischen beiden Arten der nachahmenden Kunst in etwa unterschieden werden muß. (S. unten S. 210 f.) Wir sagten aber: heiliger Gegenstände, denn es handelt sich nicht bloß um bildliche Darstellung heiliger Personen, zu denen hier selbstverständlich auch der Heiland gerechnet werden muß, sondern auch ganzer frommer Geschichten, namentlich biblischer Erzählungen, so wie der Glaubenswahrheiten u. s. w.; ja es handelt sich zuletzt auch um Darstellung der Gottheit selbst, der Trinität sowohl im ganzen, als auch der einzelnen Personen, nicht bloß des menschgewordenen Sohnes Gottes, sondern auch des Vaters und des hl. Geistes (wenngleich selbstredend diese Darstellung sowohl bei der Trinität als auch einzeln bei den Personen des Vaters und des hl. Geistes nur eine symbolische oder doch nur *κατ' ἐμφάνειαν* nachbildende sein kann). — Solchen religiösen Darstellungen legt katholischer Glaube und Sitte eine gewisse religiöse Verehrung bei. Wir teilen einstweilen nur aus dem betreffenden Dekret der Trienter Synode folgendes mit, a. D.: Imagines porro Christi, deiparae virginis et aliorum sanctorum in templis praesertim habendas et retinendas, eisque debitum honorem et venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas vel virtus, propter quam sint colendae, vel quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, veluti olim fiebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant, sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quae illae repraesentant, ita ut per imagines, quas osculamur, vel coram quibus caput aperimus et procumbimus, Christum adoremus, et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur, etc. Quodsi aliquando historias et narrationes

s. scripturae, cum id indoctae plebi expediet, exprimi et figurari contigerit, doceatur populus, non propterea divinitatem figurari, quasi corporeis oculis conspici vel coloribus aut figuris exprimi possit. — Hiernach versteht sich zuvörderst von selbst, daß bei den Bildern die Art der Verehrung sich nach der Bedeutung des in ihnen abgebildeten Originals richten müsse, sohin bei Bildnissen heiliger Menschen weder an sich noch in Bezug auf das Urbild von latreutischem Kult die Rede sein könne. Dagegen wird allerdings bei bildlicher Darstellung Gottes oder einzelner göttlicher Personen (wir werden sehen, daß manche Theologen solchen Darstellungen, außer der des Gottmenschen, nicht gewogen sind) zwar nicht für das Bild an sich, wohl aber sensu remoto d. i. *relate ad archetypon* ein latreutischer Kult beabsichtigt. Die Scholastiker haben dies wohl einen *cultus latriae relativus* genannt; es muß dann „relativ" in einem etwas andern Sinn genommen werden, als wir es früher thaten, wo wir dem cultus supremus oder c. latriae den c. duliae als c. relativus gegenüberstellten. Übrigens ist sofort einleuchtend, daß, da die Abbildungen nicht die Prototype selbst sind, alle Ehre und Verehrung, welche wir den Bildern erweisen, diesen nur aus der Verbindung, in welcher sie mit jenen stehen, zukommen kann, und insoweit ihr Kult durchaus ein zurückbezüglicher, also relativer sein muß. Wenn wir uns aber so ausdrücken: wir verehren auch die Heiligen selbst nur relativ, so soll das heißen, wir verehren sie mit einem Kulte, der nicht der höchste, nicht Anbetung ist, weil ihre Heiligkeit keine absolute, sondern nur relative ist, aber wir verehren die Heiligen doch immerhin ihrer selbst wegen. Sagen wir aber, wir verehren die Bilder relativ, so heißt das, wir verehren sie nicht ihrer selbst, sondern des durch sie Abgebildeten wegen, mag die Verehrung des Originals Latrie oder Dulie sein. So könnte man freilich von einer relativen Anbetung einzelner Bildnisse, z. B. des Heilandes*, sprechen; aber

* Auch von einer solchen Anbetung der Reliquien desselben, da diese der Person sogar noch näher stehen, als die Bildnisse. Indessen eigentliche Reliquien vom Heilande kann es schwerlich geben, uneigentliche aber unterliegen im wesentlichen der gleichen Beurteilung wie die Bilder; denn auf jeden Fall ist auch bei solchen Reliquien die Beziehung zum Heilande nicht derartig, daß der latreutische Kult für sie in Anspruch zu nehmen wäre. In § 9, wo vom hl. Kreuze gehandelt wird, soll darauf näher eingegangen werden.

solche Ausdrucksweise können wir nicht billigen, da die Verbindung zwischen Bild und Abgebildetem nicht der Art ist, daß sich die Anbetung vom Original auf die Kopie übertragen läßt. Bei den Bildnissen heiliger Menschen haben wir also eine doppelte Relativität in der Verehrung anzuerkennen, ebenso wie bei ihren Reliquien; und die zweite Relativität, welche sich auf die Verbindung mit den Heiligen selbst bezieht, ist bei den Bildnissen offenbar noch stärker, als bei den Reliquien, und darin zeigt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden. Die Reliquien stehen mit den Heiligen in einem realen Zusammenhang, ja die eigentlichen in einer Art von organischer Verbindung, die Bilder dagegen knüpft an dieselben nur ein ideales Band, welches durch Thätigkeit des Geistes, Erinnerung, Phantasie, geschlungen wird. Darum stehen die Bilder notwendig in der Verehrung weiter ab, als die Reliquien. Den (eigentlichen) Reliquien haben wir eine ihnen anhaftende Kraft und Bedeutung beilegen dürfen, dagegen weiß der katholische Christ, daß es abergläubisch und sogar heidnisch sein würde, im Stoffe des Bildes selbst eine höhere Kraft zu suchen: all ihr religiöser Wert beruht in der Zurückbeziehung der toten Kopie auf das Original. Der Bilderkult ist also stets nur ein indirekter, anaphorischer, relativer, und wenn er die Bildnisse heiliger Menschen trifft, sogar nur ein dulisch-relativer; und zwar ist diese Relation eine solche, welche nur in dem freilich objektiv gültigen psychologischen Gesetze der Ideenassociation wurzelt. Einige Vorkommnisse beim christlichen Volke, welche unter kirchlicher Billigung weiter zu gehen scheinen, sollen uns später beschäftigen. — Trägt man aber etwa Bedenken, eine Verehrung, welche in keinem Sinne beim Stoffe des Bildes stehen bleibt (anders war es bei den Reliquien), sondern stets das Archetyp trifft, eine religiöse Verehrung der Bilder selbst zu nennen (das Trident. sagt a. O. nur allgemein, daß die hl. Bilder geehrt und verehrt werden sollen, nicht daß diese Verehrung eine religiöse sei), so mag man dafür den Ausdruck „religiösen Gebrauch“ substituieren, da „brauchen“ passend von einer Verwendung für höhere Zwecke gesagt wird; weshalb wir auch in der Überschrift des § dies Wort vorzogen. Aber dieser Gebrauch ist dann wirklich ein religiöser; denn bei der Devotion zu den heil. Bildern ehren wir nicht den künstlerischen Wert derselben (das wäre ein ästhetischer Kult), noch weniger ihren stofflichen Wert (Gold, Silber,

Edelsteine u. dgl. realistische Wertschätzung), sondern sie ist eine solche, welche *mittels des Bildes dem Urbilde den Zoll religiöser Huldigung* darbringt.

2. Die Lehre der hl. Schrift. — Das A. T., mit welchem zu beginnen, ist den Bildern keineswegs so absolut abgeneigt, wie die Bilderstürmer, alte und neuere, meinen und oft mit wissenschaftlicher Prätension haben glauben machen wollen. Was war denn die heil. Bundeslade (vgl. Exod. Kap. 25 ganz, und unzählige andere Stellen), dies Nationalheiligtum, um so zu sagen, des israelitischen Volkes anderes, als eine symbolische d. i. bildliche Darstellung der Gegenwart Gottes? Dazu kommen im einzelnen die Cherubim-Bilder mit ausgebreiteten Flügeln über der Kapporeth dieser hl. Lade (ebend.), dieselben Figuren den Wandteppichen eingewebt (das. u. vgl. 3. Kön. 6, 32), das eherne Meer von zwölf Rindern getragen (3. Kön. 7, 23 ff.), endlich symbolisches Schnitzwerk von Palmen, Granaten u. dgl. an den priesterlichen Kleidern. Sohin war im A. B. nicht jeder Gebrauch von Sinnbildern untersagt. Selbst eine religiöse Verehrung dieser Sinnbilder läßt sich dem A. B. nicht absprechen. Welche Verehrung die Bundeslade genoß, bezeugt u. a. Jos. 7, 6; und wie schrecklich eine anscheinend geringfügige Verunehrung derselben bestraft ward, zeigt uns das Beispiel Ozas 2. Kön. 6. Eine religiöse Verehrung, oder doch etwas ihr Analoges, ward auch der ehernen Schlange in der Wüste zu teil, Num. 21, welche der Heiland selbst als Sinnbild seiner Erhöhung am Kreuze erklärte, Joh. 3, 14. — So sollte doch wohl einleuchten, daß gegen die Statthaftigkeit jeder Darstellung des Übersinnlichen durch die bildenden Künste das erste Gebot des Dekalogs, auf welches die Gegner sich immer wieder berufen, nicht genugsam beweisen kann. Exod. 20, 3 ff.: „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben; du sollst dir kein Schnitzbild fertigen noch irgend ein Gleichnis von dem was im Himmel oben, noch was hienieden auf der Erde, noch was unter der Erde ist; du sollst sie nicht anbeten (הִשְׁתַּחֲוָה), noch verehren (עָבַד = dienen): ich der Herr dein Gott" u. s. w. Man beachte doch, wie der Text klar genug sagt, daß Bild und Schnitzwerk verboten sein sollen, um nicht *abgöttisch* verehrt zu werden, wogegen kein Katholik etwas zu erinnern hat. Freilich wird außerdem den Israeliten damit *jede* Abbildung des Göttlichen überhaupt untersagt; allein dies kann, den

eben genannten Thatsachen gegenüber, nur den Sinn haben, daß das Göttliche nicht einer willkürlichen Bildnerei nach dem Gutdünken der Einzelnen anheim gegeben sein sollte. Eine solche Beschränkung war aber aus pädagogischen Gründen bei dem Hange des Volkes zur Abgötterei und bei dem Reize des sinnlich verführerischen Idolenkultus, der Israel umgab, notwendig; vergaßen sich doch die Israeliten so sehr, daß sie später dem Nechuschtan (der ehernen Schlange), wahrscheinlich unter Beschönigung ihres Treibens mit dem göttlichen Ursprunge dieses Symbols, eine Verehrung zuwandten, welche abgöttisch war, weshalb sie der fromme König Ezechias zerstören ließ, 4. Kön. 18, 4. Das freilich ist einzuräumen, daß jede menschenförmige Abbildung der Gottheit dem A. B. durchaus fremd erscheint; war doch auch Gott noch nicht Mensch geworden und in Knechtsgestalt erschienen. Auch sonstige Menschenabbildungen heiliger Personen finden sich durchaus nicht vor, was aber wiederum nicht befremden darf, da solche Effigiation eines verehrten Mannes, etwa Moses, dem rohen Sinne des Volkes den nächsten Anlaß zur Abgötterei hätte geben müssen; wie man denn auch einräumen mag, daß die Begräbnisstätte des Gesetzgebers darum dem Volke entzogen blieb, daß es nicht versucht würde, ihn zu vergöttern. Im Mosaismus fällt theologisch aller Nachdruck auf die Lehre von dem einen Gott, nicht einmal eine entwickelte Vorstellung von der Dreipersönlichkeit ist gegeben; was Wunder, wenn in solchen Umständen der polytheistischen Idololatrie gegenüber bildliche Darstellungen der Gottheit (an vollendete Heilige im Himmel ist ja für die Zeit ohnehin nicht zu denken) gefährlich scheinen mußten? Denn dem ungebildeten Sinne ist nichts leichter, als das Symbol mit dem Dargestellten zu verwechseln; vgl. Deuter. 4, 15 ff. — Als Resultat ergiebt sich, daß zwar das A. T. aus sehr begreiflichen Gründen dem Bilderkulte ungünstig erscheint, daß aber eine absolute, nicht durch die Zeitumstände erklärbare Unstatthaftigkeit bildlicher Darstellung religiöser Gegenstände sich aus demselben nicht erweisen läßt. Freilich scheint die spätere Synagoge die Satzung so genommen, vielmehr mißverstanden zu haben. Nachdem nämlich Israel während des babylonischen Exils sein götzendienerisches Gelüsten, an dem es so lange gelitten, im Glutofen der Prüfung gründlich abgelegt hatte, neigte die spätere Judenschaft zum andern Extrem eines spiritualistischen Rigorismus hinüber: das moderne Judentum duldet

keine Bilder in seinen Bethäusern, und schon Flavius Josephus hat König Salomo wegen der symbolischen Abbildungen in dem von ihm erbauten Tempel der Verletzung des mosaischen Gesetzes beschuldigt! So wurden mit weiser Vorsorge gegebene rituelle Vorschriften aus puritanischem Eifer ins Maßlose verzerrt. —

Über das N. T. ist hier wenig zu sagen. Seine heiligen Urkunden stehen auch zur Kirche des N. B. und ihrem Kulte in einem andern Verhältnisse, als das geschriebene Gesetz Mosis zum levitischen Kulte. Die Kirche des A. B. ist weit mehr auf das geschriebene Wort angewiesen, als die Kirche Christi. So wie nun, ganz abweichend vom A. T., das N. T. keinen bestimmt ausgeprägten christlichen Kult in seinen äußern Formen beschreibt, so kann freilich auch nicht füglich von Bilderverehrung in demselben die Rede sein. Das Einzige, was man etwa anziehen könnte, ist die Erklärung des Herrn über die Schlange als Symbol seiner Erhöhung am Kreuze und über das demgemäß durch vertrauenden Hinblick auf ihn zu erlangende Heil. Die Erzählung über das Bildnis des Herrn, welches er dem Könige Abgar von Edessa zugeschickt habe, gehört doch wohl in die Legende; aber, wenn auch beglaubigt, würde sie noch nicht für die religiöse Verehrungswürdigkeit der Bildnisse hinreichendes Zeugnis ablegen. S. Erlös.-Lehre Bd. 1. S. 90.

3. Die Überlieferungslehre. — Unser Glaubenssatz fußt also wiederum hauptsächlich auf der Tradition. Ich denke nun in folgender Übersicht das Wissenswürdigste aus derselben zusammendrängen zu können.

In der Polemik mit den gegenwärtigen Gegnern der Bilderverehrung, den Protestanten jeglicher Denomination, kann es sich nur um die drei bis vier ersten christlichen Jahrhunderte handeln, da für die spätere Zeit kein Zweifel an dem kirchlich recipierten Bestande eines solchen Kultus mehr möglich ist. Hinsichtlich dieser frühern Epoche ist aber unserseits einzuräumen, daß man sich in der Christenheit nicht gleich anfangs überall über den religiösen Gebrauch der Bilder gehörig orientiert hatte. Wir bemerken ein gewisses Mißtrauen, eine Voreingenommenheit gegen die Bilder. Diese Erscheinung wird jedoch wenig befremden, wenn wir bedenken, daß die Christen, welche aus dem Judentum herüberkamen, da das A. T. und in noch höherm Grade die spätere Synagoge den Bildern so abhold war, ein Vorurteil

gegen dieselben mitbringen mußten, daß aber den Christen aus dem Heidentum, welche kaum den Idolenkult verlassen hatten, ein solcher Gebrauch derselben wohl gar hätte gefährlich werden können. Die älteste Kirche hat sich augenscheinlich mit den Bildern nicht beeilt, vielmehr hat sie in weiser Ökonomie große Zurückhaltung beobachtet; ja in einzelnen Gemeinden und bei Privaten hat sich solche Mißstimmung gegen die Bilder bis in spätere Zeit forterhalten. Aus dieser Sachlage erklärt sich der stehende Vorwurf, den die Heiden den ältesten Christen machten: sie hätten keine Bildnisse, nullas aras, templa nulla, nulla nota simulacra (Min. Felix *Octav.* 10, 2), sowie daß die Antwort auf diesen Vorwurf nicht lautet, sie hätten gleichwohl hl. Bildnisse, sondern ausweichend, Gottes Bild sei der Mensch, der Mensch habe das Bild Gottes in seinem Innern, der Logos sei das einzig wahre Bild Gottes (das. 32, u. Origenes gegen Celsus, 8, 17—18). Ja es darf nunmehr auch nicht wundern, wenn Tertullian, dieser streng-mürrische Afrikaner, Malerei und Skulptur als für die Christen unnütze Künste bezeichnet (*adv. Hermog.* 1). — Trotz solcher ungünstigen Verhältnisse zeigt sich doch, wenngleich in beschränkterm Maße, ein religiöser Gebrauch der Bilder in der Kirche von Anfang an; wie namentlich die neueren Nachforschungen in den unterirdischen Monumenten unwiderleglich dargethan haben. Das natürliche Bedürfnis des menschlichen Geistes, die übersinnlichen Ideeen im Bilde sich zu veranschaulichen, mußte auch mit der Zeit mehr und mehr den Bildern ihr Recht angedeihen lassen. Im großen Ganzen scheint die allmähliche Entwickelung der Bilderverehrung folgende Stadien durchlaufen zu haben. Zuerst begegnet uns die Verehrung des hl. Kreuzes (wir sagen noch nicht: des Kruzifixes) sowohl als Bildes wie als Zeichens: sie wird von den ältesten Dokumenten bezeugt, z. B. von dem sogenannten Spottkruzifix, jüngst auf einer Wand des kaiserlichen Palastes in den sogenannten „russischen Ausgrabungen zu Rom" (stammt aus dem 2., höchstens Anfang des 3. Jahrhunderts) aufgefunden, und liegt auch in dem heidnischen Vorwurf der Kreuzanbetung (widerlegt bei Min. Felix *Octav.* Kapp. 9, 12 und 29). Vom Kreuz abgesehen sind die ältesten religiös-bildlichen Darstellungen symbolischer Art. So kommt der „Fisch" (*ἰχθύς* das bekannte Akrostich) als symbolische Hieroglyphe Christi schon bei Clemens v. Alex. vor (*Paedag.* 3, 11); er rät den Christen an, einen solchen auf

ihre Siegelringe eingraben zu lassen und es muß eine derartige Sitte sehr üblich gewesen sein, da die Christen nach ihr *pisciculi* genannt wurden. Dann wissen wir aus Tertullian (*de pudicit.* 7), daß es unter Christen Brauch war, mit dem Bilde „des guten Hirten“ Kelche zu zieren, einer Darstellung Christi, welche sich auch in den Katakomben häufig wiederfindet (der Heiland trägt bald das Schaf auf der Schulter, bald unter dem Arm). In diesen unterirdischen Begräbnisstätten finden sich ferner nicht selten Darstellungen biblischer Geschichten des A. T. (z. B. Daniel in der Löwengrube, Elias und Elisäus, die drei Knaben im Feuerofen, Jonas auf dem Meere u. dgl.), spärlicher sind solche aus dem N. T., wenn sie nicht durch analoge des A. B. symbolisiert werden. Aus dem dritten Jahrhundert haben sich auch Abbildungen der hl. Jungfrau in den Kapellen der alten Cömeterien erhalten: Maria mit dem Kinde in einer Strahlenkrone, dem sogenannten Heiligenschein, welcher immer ein Zeichen der Verehrung ist, dann Darstellungen der Apostelfürsten Petrus und Paulus, u. dgl. m. Diese Thatsachen beweisen unzweideutig, daß religiöser Gebrauch der Bilder in den ersten drei Jahrhunderten vorkam. — Noch zurückhaltender als mit den eigentlichen Bildern war man mit den plastischen Darstellungen der Heiligen. Aus den ersten Jahrhunderten haben wir, soviel mir bekannt, von plastischer Darstellung nur ein einziges Beispiel in der Erzählung bei Eusebius (*hist. eccles.* 7, 18), wonach das blutflüssige Weib im Evangelium zum Ausdruck ihrer Dankbarkeit ein Standbild des Heilandes zu Paneas (Cäsarea Philippi) aufstellen ließ: es wuchs am Fuße desselben eine Pflanze, welche, wenn sie bis zum Saume des Mantels Christi emporstieg, heilende Kraft gegen Krankheit gehabt haben soll. Eusebius tadelt zwar das Verfahren der Frau nicht geradezu, findet es jedoch nicht recht christlich, indem er es aus einer „heidnischen Gewohnheit“ ableitet. Im Morgenlande sind, vom Kreuze abgesehen, eigentliche hl. Standbilder auch zur Zeit noch sehr selten. Im Abendlande kommen Gemälde und Standbilder durch einander vor; wirklich ist auch nicht abzusehen, worin ein wesentlicher Unterschied zwischen pittoresker und plastischer Bildnerei liegen sollte. Nur verkennen wir doch nicht, daß auf seiten des Volkes bei letzterer leichter, als bei ersterer Mißbrauch sich einstellen kann, indem die Plastik von Haus aus sinnlicheren, die Malerei spirituelleren Charakter trägt; und erklären wir

daraus die Thatsache, daß die kirchliche Auktorität, auch bei uns, in der Zulassung religiöser Standbilder größere Schwierigkeit, als bei hl. Gemälden zeigt; ist doch auch in künstlerischer Hinsicht die Plastik vorwaltend heidnisch, die Malerei christlich ausgebildet. — Am spätesten hat man sich an bildliche Darstellung der Trinität, und einzeln der Personen des Vaters und des hl. Geistes gewagt. Der Sohn, als Gottmensch, konnte seine Darstellung finden, und fand sie schon früh, im *σχῆμα ἀνθρώπινον;* allein da der Vater und der Geist nicht inkarniert sind, so kann ihre Darstellung nur eine symbolische sein und, will man sich nicht einer unberechtigten Willkür ergeben, nur auf Grundlage biblischer Schilderung geschehen. Für den hl. Geist fand sich ein passendes Symbol in der Theophanie bei der Taufe Christi (nach Joh. 2 und den Parallelst.), das Bild der Taube: zuerst wird meines Wissens eine solche bildliche Darstellung des heiligen Geistes von Paulin von Nola zu Anfang des fünften Jahrhunderts erwähnt. Für Gott den Vater traten die Visionen Daniels und der Apokalypse ein, in denen Gott als ein »Antiquus dierum sedens in solio« geschauet und beschrieben wird: solche Darstellung soll nach den Altertumsforschern nicht vor dem zehnten Jahrhundert vorkommen. Nimmt man nun den Sohn Gottes in der ihm zukommenden Gestalt des Gottmenschen hinzu, so hat man die allbekannte Abbildung des dreipersönlichen Gottes. Noch jetzt giebt es Theologen, welche an der Zulässigkeit solcher Darstellung der Gottheit zur öffentlichen Verehrung Bedenken hegen. Das Tridentinum hat, wie es fast scheint, geflissentlich die Frage umgangen, indem es a. O., nachdem von den Bildnissen Christi und der Heiligen geredet worden, mehr im Tone der Konnivenz als der Empfehlung beifügt, wenn es sich so treffe (quodsi contigerit), daß biblische Geschichten, in denen auch die Gottheit erscheint, abgebildet werden, u. s. w. (s. oben). Ich glaube jedoch, daß jene Theologen ihre Ängstlichkeit zu weit treiben, und nur rituelle Satzungen des alten B. unberechtigterweise auf die Kirche des neuen übertragen. Denn wenn wir uns nach dem genannten Vorgange der hl. Schrift unter solchen sprachlichen Bildern in der Phantasie die Gottheit vorstellen dürfen, warum denn nicht auch unter entsprechenden sachlichen Bildern in der Anschauung?

Was man gegen die Bilderverehrung aus der Überlieferung der vier ersten Jahrhunderte eingewendet hat, kommt der Hauptsache

nach auf folgende drei Punkte hinaus. Es hat der hl. Irenäus (*adv. haer.* 1. 25) mit andern die Karpokratianer ihres Bilderkultus wegen getadelt. Schon gut; aber bei diesen Häretikern war auch der Bilderdienst ganz heidnisch geartet, indem sie den Bildnissen Opfer darbrachten und neben Christus und den Aposteln auch Homer, Pythagoras, Plato, Aristoteles im Bilde aufstellten. — Vom hl. Epiphanius, Bischof auf Cypern, ist bekannt, daß er auf einer Reise, welche er durch Palästina machte, zu Anablutha (zwischen Bethlehem und Jerusalem gelegen) in der Kirche einen Vorhang, in welchen ein religiöses Bild eingewebt war, mit eigener Hand zerriß und dafür einen andern schenkte. Erhalten ist uns ein Begleitschreiben (nur lateinisch, *epist. ad Joann. episc. Hieros.*) zu dieser Schenkung, in welchem Epiphanius äußert: in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem, und es sollen in ecclesia Christi ejusmodi vela, quae contra nostram religionem veniunt, non appendi. Hierauf ist zu bemerken: daß sich also doch damals schon (4. Jahrhundert) in einzelnen Kirchen Bilder fanden, ist Thatsache; der hl. Bischof aber, welcher freilich ein frommer, aber auch heftiger und etwas kurzsichtiger Mann war (sein Auftreten gegen den hl. Chrysostomus kann nicht gebilligt werden), welcher zudem als in Palästina geboren nicht ohne judenchristliche Vorurteile sein mochte, ist in seinem puritanischen Eifer zu weit gegangen. — Man verweiset endlich auf den 36 Kanon des Konzils von Elvira: Placuit picturas in ecclesiis esse non debere, ne, quod colitur aut adoratur, in parietibus pingatur. Nach dem ganzen Wortlaut, entgegnen wir, scheint nicht von Heiligenbildern, sondern von Darstellungen der Gottheit die Rede zu sein, über deren Zulässigkeit man streiten mag. Übrigens ist Bilderverehrung nicht heilsnotwendig, und darum steht es der Kirchengewalt nach Lage der Dinge und Zeitverhältnisse wohl zu, zu beurteilen, ob es nicht besser sei, dieselbe hier oder dort zu untersagen. Endlich kann auch im schlimmsten Fall die Meinung einer bloßen Provinzialsynode der allgemeinen kirchlichen Überlieferung nicht präjudizieren.

Gehen wir tiefer ins vierte Jahrhundert hinein, und etwas über dasselbe hinaus, so bedarf der öffentliche Gebrauch der Bilder fortan keines Beweises mehr. Wir summieren kurz: Christum und die Heiligen darstellende Gemälde verzierten die Wände der Kirchen, nach

dem hl. Basilius (*ep.* 360 *ad Julian. apost.*), welcher versichert, daß „er die Apostel, Propheten und Märtyrer verehre . . ., und deshalb auch die Ausprägung ihrer Bilder eifrig ehre und küsse, da diese von den Aposteln überliefert, und nicht untersagt, ja in allen Kirchen dargestellt seien.“ * Derselbe hl. Vater (oder ist es der hl. Chrysostomus?) in der (zweiten) Rede auf den hl. Barlaam, fordert am Schlusse die Maler auf, besser als er es vermochte durch die Kunst der Farben die Heldenthaten des Blutzeugen zu schildern, „und würde er sich freuen, in der Verherrlichung desselben gegen sie zurückzustehen“ (*in Barlaam mart.* 3).** In der Basilika des Märtyrers Theodorus war das Martyrium desselben auf den Wänden abgemalt, und auf dem Boden in musivischer Arbeit dargestellt nach Gregor von Nyssa (*orat. in Theod. mart.* circa init.)***: „Kommt jemand zu solcher Stätte . . . so ergötzt er sich zuerst an der Pracht der Dinge, welche er sieht . . . wo der Werkmann das Holz zur Gestalt lebender Wesen gebildet, und der Steinmetz den Marmorblock zur Glätte des Silbers poliert hat; der Maler hat die Blüten seiner Kunst in Bildwerk dargestellt: die Heldenthaten des Märtyrers, seine

* *Δέχομαι δὲ καὶ τοὺς ἁγίους ἀποστόλους, προφήτας καὶ μάρτυρας καὶ εἰς τὴν πρὸς θεὸν ἱκεσίαν ἐπικαλοῦμαι . . . ὅθεν καὶ τοὺς χαρακτῆρας τῶν εἰκόνων αὐτῶν τιμῶ καὶ προςκυνῶ, κατ' ἐξαίρετον τούτων παραδεδομένων ἐκ τῶν ἁγίων ἀποστόλων, καὶ οὐκ ἀπηγορευμένων, ἀλλ' ἐν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις ἡμῶν τούτων ἀνιστορουμένων.*

** *Ἀμαυρότερον παρ' ἐμοῦ τὸν στεφανίτην γραφέντα τοῖς τῆς ἡμετέρας σοφίας περιλάμψατε (ζωγράφοι) χρώμασι. Ἀπέλθω τῇ τῶν ἀριστευμάτων τοῦ μάρτυρος παρ' ὑμῶν νενικημένος γραφῇ, χαίρω τὴν τοιαύτην τῆς ὑμετέρας ἰσχύος σήμερον νίκην ἡττώμενος.*

*** *Ἐλθὼν δὲ εἴς τι χωρίον ὅμοιον τούτῳ . . . πρῶτον μὲν τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῶν ὁρωμένων ψυχαγωγεῖται . . . . ἔνθα καὶ τέκτων εἰς ζώων φαντασίαν τὸ ξύλον ἐμόρφωσε καὶ λιθοξόος εἰς ἀργύρου λειότητα τὰς πλάκας ἀπέξεσεν. ἐπέχρωσε δὲ καὶ ζωγράφος τὰ ἄνθη τῆς τέχνης ἐν εἰκόνι διαγραψάμενος, τὰς ἀριστείας τοῦ μάρτυρος, τὰς ἐνστάσεις, τὰς ἀλγηδόνας, τὰς θηριώδεις τῶν τυράννων μορφάς, τὰς ἐπηρείας, τὴν φλογοτρόφον ἐκείνην κάμινον, τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλητοῦ, τοῦ ἀγωνοθετοῦ Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα, πάντα ἡμῖν ὡς ἐν βιβλίῳ τινὶ γλωττοφόρῳ διὰ χρωμάτων τεχνουργησάμενος σαφῶς διηγόρευσε τοὺς ἀγῶνας τοῦ μάρτυρος . . . . καὶ ὁ τῶν ψηφίδων συνθέτης, ἱστορίας ἄξων ἐποίησε τὸ πατούμενον ἔδαφος.*

Bedrängnisse und Qualen, den grimmen und wilden Blick der Tyrannen und ihre Insulte, den feurigen Flammenofen, dann die selige Vollendung des Athleten, das Bildnis des Kämpfers Christi; alles hat er wie in einem Buche, das sprachliche Darstellung giebt, auf künstlerische Weise mit Farben malend dargestellt, die Kämpfe und Mühen des Märtyrers ausgedrückt", u. s. f. Überall waren Gefäße und Siegelringe, Zimmer und Baptisterieen mit solchen Bildnissen ausgestattet; Chrysostomus z. B. (*orat. in Melet.*) lobt die Antiochener, daß sie das Bild des hl. Meletius auf Ringen, Bechern, Schalen, auf den Wänden ihrer Gemächer überall aufgezeichnet hätten, und von dem hl. Chrysostomus selbst wissen wir aus den Berichten der Kirchenhistoriker Theodoret und Philostrat, daß die Christen sein Standbild zu Konstantinopel mit Kränzen schmückten und unter Anrufungen verehrten.

So waren denn die hl. Bilder bereits drei Jahrhunderte in vollem und ruhigem Besitz ihrer kirchlichen Rechte, als es im Anfang des achten (i. J. 726) dem oströmischen Kaiser Leo III. dem Isaurier, der auch in Theologie machte, der aber sicher besser daran gethan hätte, seine Gedanken auf den Schutz der Marken des Reiches gegen die Einfälle der Barbaren zu beschränken, wie es scheint durch jüdische und muhammedanische Einflüsse bestimmt, einfiel, den hl. Bildern jenen unter dem Namen des Ikonoklasmus bekannten hartnäckigen Krieg zu erklären, welcher ein halbes Jahrhundert und darüber die Kirche namentlich des Orients verwirrt und unsägliches Elend angerichtet hat. Wir lassen das Geschichtliche fahren und geben nur das dogmatische Resultat dieses Kampfes. Auf dem 7. allgemeinen Konzil (2. von Nicäa) v. J. 787, welches auch im Orient den Gebrauch der Bilder herstellte, haben wir die kirchliche Sanktion, durch welche die Zulässigkeit der Verehrung der Bilder zum Dogma erhoben ward. In der 7. Sitzung (actio 7) wird in dem sogenannten ὅρος die Wiederherstellung der Bilder, sowohl der in Farben als in Mosaik oder durch Plastik hergerichteten, dadurch motiviert, daß „je öfter sie (die hl. Personen und Sachen) in bildlicher Darstellung erblickt werden, desto feuriger die Anschauenden zum Andenken an die Urbilder und zur Sehnsucht nach ihnen angeregt werden." Was die Art der Verehrung anbetrifft, so sagen die Väter: „(Wir bestimmen), ihnen Gruß (Kuß = osculum hat die lateinische Übersetzung) und

verehrende Verbeugung zu widmen, jedoch nicht die wahrhafte Anbetung, welche nach unserm Glauben ist, und die allein dem göttlichen Wesen zukommt." Hinsichtlich des Ausdruckes dieser Devotion soll es bei dem Hergebrachten bleiben (Beräucherungen und Illuminationen werden genannt). Die Verehrung der Bilder selbst ist aber nur ein relativer Kult; denn „die Verehrung des Bildes geht auf das Original, und wer das Bild verehrt, verehrt die in demselben abgebildete Wesenheit"*. Auf dem 8. allgemeinen Konzil (4. v. Kt.) wurden, nachdem der oströmische Hof nochmals wiederholt gegen die Bilder angekämpft hatte, im Jahre 869 diese Dekrete bestätigt, und damit hatte die Angelegenheit fürs Morgenland ihr Ende. — Währenddessen hatte sich im Abendlande innerhalb der fränkischen Kirche vorübergehend eine Spannung und ein Gegensatz gegen die nicäischen Entscheidungen ergeben. In den sogenannten *libris Carolinis* (s. über diese Hefeles Konzilien-Gesch. 3. Bd. S. 651 f.), in welchen die fränkischen Theologen ihre Auffassung der heiligen Bilder aussprachen, gewahrt man einen gewissen Mittelweg zwischen dem Ikonoklasmus und den Beschlüssen von Nicäa. Man wundere sich nicht über solche Opposition. Denn einmal war im Abendlande noch nicht sofort der ökumenische Charakter jener Synode konstatiert, wie denn überhaupt die ersten allgemeinen Konzilien diesen ihren Charakter erst durch Beistimmung des Papstes mit dem Abendlande erhalten haben. Weiterhin aber waren die Franken und die Germanen überhaupt nüchterner und mehr spiritualistisch gesinnt, als die erregbaren Südländer; meldet doch Tacitus von den alten Germanen, daß sie auch zu heidnischer Zeit keine Liebhaber von Götterbildern gewesen. Die fränkischen

---

* *Ὅσῳ γὰρ συνεχῶς δι' εἰκονικῆς ἀνατυπώσεως ὁρῶνται, τοσοῦτον καὶ οἱ ταύτας θεώμενοι διανίστανται πρὸς τὴν τῶν πρωτοτύπων μνήμην καὶ ἐπιπόθησιν . . . . ταύταις ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν ἀπονέμειν, οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν λατρείαν, ἣ πρέπει μόνῃ τῇ θείᾳ φύσει . . . ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει, καὶ ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα προσκυνεῖ ἐν αὐτῇ τοῦ ἐγγραφομένου τὴν ὑπόστασιν.* — Was den Ausdruck *τιμητικὴ προσκύνησις* anbelangt, so ist das letztere Wort hier offenbar im weitern etymologischen Sinne zu nehmen, wie sowohl das Epithet *τιμητικὴ* als der Gegensatz zu *λατρεία* zeigt. Auch lateinisch wurde dazumal »adorare« häufig in diesem abgeschwächten Sinne verstanden; und wäre es unrecht, das eine wie das andere Wort mit „anbeten" übertragen zu wollen.

Theologen nun meinten, die Bilder dürften zwar gebraucht werden, aber lediglich zur Erbauung als Erinnerungszeichen, und ohne jedwede religiöse Verehrung. Solche Auffassung ist offenbar zu nüchtern. Wenn übrigens auf der zu Frankfurt i. J. 794 in Sachen des Adoptianismus abgehaltenen Synode die fränkischen Theologen sich geradezu gegen die Beschlüsse von Nicäa aussprachen (sie sagen, von Konstantinopel, wo die letzte Sitzung jener Synode abgehalten ward), so lag dem ein arges Mißverständnis zu Grunde, wahrscheinlich entstanden aus einer fehlerhaften lateinischen Übersetzung des Griechischen, nach welcher es scheinen mußte, als ob jene Synode die *adoratio secundum servitium*, also eine förmliche Anbetung, den Bildern der Heiligen habe zuwenden wollen, während sie doch ausdrücklich diese der Gottheit oder der Trinität vorbehalten hatte. Da die Päpste sich ins Mittel legten, verlor sich jene Spannung in der fränkischen Kirche bald von selbst.

Nachdem nun während des Mittelalters die Vorläufer der Reformation, wie Katharer, Paulicianer und Bogomilen, ferner Wiklef und Hus gegen den Gebrauch der Bilder geeifert hatten, erklärten sich dann auch die Reformatoren gegen dieselben, minder heftig Luther, wütiger Carlstadt, Calvin und Zwingli. Ließ ihr System keine Verehrung der Heiligen, dann gewiß noch weniger ihrer Bildnisse zu: in nüchternem Spiritualismus witterte man hinter der unschuldigsten Ehrbezeugung schreckhaften Aberglauben. So mußten sie denn wandern die hl. Bilder aus den Kirchen der neuen Gemeinden, so daß, da man ihnen auch das »numen praesens« in der Eucharistie entzogen hatte, nur kahle nackte Wände übrig blieben. Anfangs standen die Reformatoren wohl ganz auf dem Standpunkte der Ikonoklasten, so daß ihnen nicht nur die Verehrung, sondern jeder Gebrauch der Heiligenbilder ein Greuel war; ein Grund mit, warum die bildenden Künste wie die Malerei auf dem Boden des Protestantismus nicht haben gedeihen wollen. In neuerer Zeit jedoch räumen ruhiger denkende Protestanten ein, daß gegen zweckmäßigen Gebrauch der Bilder nichts zu erinnern sei. Da jedoch nach ihrem Bekenntnisse den Heiligen kein Kult zusteht, so dürfen bei den Akatholiken auch deren Bilder noch immer nicht zur öffentlichen Verehrung hingestellt werden. Dagegen den Bildnissen Christi und namentlich dem hl. Kreuze (worüber § 9 besonders) eine gewisse Ehrfurcht und Hochachtung zu bezeugen,

das pflegen gläubige und wohldenkende Protestanten zur Zeit nicht mehr zu unterlassen: wir bemerken augenfällig, wie gewisse Fraktionen des Protestantismus von der Bilderscheu mehr und mehr zurückkommen. Bei den oben a. O. mitgeteilten Entscheidungen der Trienter Synode gegen die Reformatoren nehme man Akt von dem Ernste, mit welchem, auf daß nicht Mißverständnis und Aberglaube sich ansetze, auf gründliche Belehrung des Volkes gedrungen wird. — Am weitesten und über Gebühr ausgedehnt ist der Bilderkult bei den schismatischen Armeniern: es werden hl. Bilder, besonders auch das Kreuz, bevor man sie zur öffentlichen Verehrung aufstellt, eingesegnet und mit Öl vom Priester gesalbt, in dem Glauben, daß durch solche Weihe und Salbung die Bilder zu Trägern höherer göttlicher Kraft würden.

4. Nähere Bestimmungen der Lehre und Verständigung über Detailfragen. — Zur Unterscheidung der Bilder von den Reliquien, namentlich den eigentlichen, müssen wir nach der gemessenen Erklärung des Trid. a. O. durchaus daran festhalten, daß die Verehrung der Bilder lediglich eine memorative ist, d. h. eine relative auch in dem Sinne, daß die Ehrbezeugung nicht auf das Bild in sich, sondern auf dessen Archetyp zielt, also das Bild selbst nur in übertragener Weise trifft. Man orientiere sich. Am Bilde sind Form und Materie zu unterscheiden. Auf seiten der Materie wird es keinem verständigen Christen beigehen, den Stoff der Bilder: Gold, Silber, Holz, die Farben religiös zu verehren, oder auch nur, auf der Wage des Heiligtums gewogen, von andern gleichnamigen Stoffen zu unterscheiden. Aber an der Materie haftet die Form und macht jene zum Bildnisse. Nun ist aber das Bildnis, eben seiner Form nach, ein relativer Begriff, d. h. bezieht sich notwendig auf ein anderes, welches sein Original ist. Ist nun dies heilig, so ist zwar per relationem notwendig auch das Bild heilig, also verehrungswürdig. Könnte man aber am Bilde die Figur vom Stoffe scheiden, dann würde freilich für letztern alle Verehrung wegfallen müssen; aber mit solcher Scheidung hört ja eben das Bild auf. Wenn durch Feuersbrunst die silberne Statue eines Heiligen zusammenschmilzt, so ist der Klumpen eben nur Metall, wie jedes andere Silber und nicht mehr verehrbar. Es würde daher zwar mutwillig sein, und etwas Sakrilegisches an sich haben, ohne Not einem hl. Bilde seine Form zu nehmen, d. h. es zu zerstören, allein wo die Not gebietet, wenn

z. B. im Drange der Zeit kostbare Standbilder der Heiligen (ebenso heilige Gefäße) verwertet werden sollen, bestehet die Vorschrift, daß ihnen vorerst ihre Form genommen werde, d. h. daß sie zerschlagen werden sollen, worauf hin sie ins commercium eintreten können. Die Deformation exsekriert also das hl. Bild; zermalmt man aber das Gebein eines Heiligen, so wird der zermalmte Staub verehrungswürdig bleiben. Eine solche durchaus abhängige Verehrung eines Bildes richtet sich in ihrem Modus selbstverständlich nach der Würde seines Urtypus. Der Bilderdienst ist an sich weder dulisch bei den Bildnissen der Heiligen, noch latrisch bei den Abbildungen der Gottheit oder des Gottmenschen, aber relativ kann er das eine oder das andere sein. Insofern ist man berechtigt, mit den Scholastikern bei den Bildnissen Gottes und Christi (wie einige wollen, auch beim hl. Kreuze, s. folgenden §) von einem *cultus latriae relativus* zu sprechen. Indes wir können, wie schon erinnert, da die bei keinem Bildnisse zu umgehende Relativität der Verehrung stets den Begriff eigentlicher Anbetung wieder aufhebt und sie auf das Maß bloßer Erfurchtsbezeugung herabsetzt, solche Ausdrucksweise nicht adoptieren. So beten wir also auch Christi Bildnis nicht an, sondern mit Bezug auf (relate ad) den anbetungswürdigen Gottmenschen bezeugen wir auch seinem Bildnisse die religiöse Huldigung.* Die Zeichen der Verehrung, das Niederfallen, Hauptentblößen vor dem hl. Bilde, gelten daher dem Original desselben.

Die Statthaftigkeit, selbst Notwendigkeit des religiösen Gebrauches der Bilder beruht auf der Beschaffenheit der menschlichen Natur, welche bei abwesenden oder übersinnlichen Dingen, um sie geistig gehörig zu fixieren, mehr oder minder des Vehikels bildlicher Darstellung bedarf. Zwar ist dies Bedürfnis bildlicher Darstellung minder groß bei geistig Hochgebildeten, als bei Ungebildeten, allein niemand enträt ihrer völlig; zwar giebt es manche Gattungen bildlicher Darstellung, und kann die eine feiner sein als die andere, weniger dem Mißbrauche zugänglich, der geistigen Anschauung näher liegend, aber diese Abstufung

* Daher der Spruch unter dem Kreuzbild auf dem Wege nach St. Mauritz vor Münster:

Effigiem Christi, dum cernis, semper honora;
Ast non effigiem, sed quem designat, adora.

ändert das Wesen der Sache nicht. Wie die Malerei fürs Gesicht, die Plastik für den Tastsinn, so bildet für das Gehör auch die Sprache selbst ab, zwar in eigentümlicher Manier, aber sie bildet ab. Die innere Form der Sprache, welche ein bloß psychologischer Hergang ist, offenbart sich nach außen, indem sie den Gefühlseindruck, welchen ein Gegenstand auf die Seele macht, pathognomisch durch Erregung der Sprachwerkzeuge in der äußeren Form derselben, d. h. in hörbaren Lauten, sich abbilden läßt; und weiter, indem sie mit der anfänglich gefundenen Lautgruppe auch andere, von dem ursprünglich bezeichneten verschiedene, aber durch irgend ein hervorstechendes Merkmal mit ihm verwandte, analoge Gegenstände, also übertragend und nachbildend, ergreift und appercipiert.* So bildet die Sprache im Worte ab. Daß sie aber in der Verbindung der Wörter zum Satz der bildlichen Darstellung so selten entbehren kann, ja oft geflissentlich eine solche hervorzusuchen sich genötigt oder veranlaßt sieht, lehren Rhetorik und Poetik. Die Sprache der Wissenschaft sucht zwar das Bildliche in der Gesamtdarstellung, während es im einzelnen Worte ohnehin mit geschichtlicher Notwendigkeit für das Bewußtsein des Sprechenden und Hörenden allmählich von selbst schwindet, mehr und mehr auszuscheiden, mit Erfolg bis auf einen gewissen Punkt; aber bei übersinnlichen Gegenständen kann sie der figürlichen Darstellung im ganzen niemals sich entheben. Wenn es nun nach Dan. 7, 9 f. gestattet ist, Gott in sprachlicher Darstellung als einen Greis zu schildern, welcher auf dem Thronstuhle sitzt, dessen Gewand glänzendweiß wie Schnee, dessen Haar wie reine Wolle u. s. w., warum soll es dann verpönt sein, etwa durch das Medium der Farben und ihrer künstlerischen Komposition die gleiche Vorstellung heranzubringen? „Denn

---

* „Hochgebildet" und „ungebildet", Ausdrücke, welche wir ein paar Zeilen vorher im Texte nach ihrem üblichen Sinne in einem Zusammenhange mit Bild und Darstellung im Bilde gebrauchten, wo wir uns derselben, nachdem sie anfangs unwillkürlich der Feder entschlüpft waren, bei einiger Reflexion gern entschlagen hätten, wenn uns nur gleichpassende würden zu Gebote gestanden haben (vielleicht hat der Leser nicht einmal darauf geachtet, so leicht und notwendig schwindet bei diesem Prozesse das Bewußtsein der Übertragung von einem zum andern), sind selbst redende Zeugen dieses Verfahrens der Sprache. Denn „gebildet" ist doch eigentlich *effigiatus;* weil aber der Genius der Sprache zwischen der stofflichen und der geistigen Tournüre eine Analogie findet, ergreift er nachbildend mit dem Ausdruck „gebildet" den Begriff von *eruditus.*

was das berichtende Wort durch das Gehör leistet, das stellt die Malerei lautlos durch Nachahmung dar," sagt der hl. Basilius (*or. in* 40 *mart.* 2).* Nicht selten ist sogar der Eindruck, welcher durch die Gesichtsanschauung des Bildes erreicht wird, noch wirksamer und eindringlicher, als der durch das Medium der Sprache erzielte; beim Volke namentlich können bildliche Darstellungen sprachlichen Vortrag und Lesung vielfach ersetzen. Man hat daher die hl. Bilder wohl „perennierende Katechesen" genannt; welcher Auffassung sich das Trident. selbst a. O. anschließt. — Wenn durch diese Gegenüberstellung des Bildes und der Sprache, könnte man einwenden, freilich wohl der Gebrauch religiöser Bilder gerechtfertigt wird, so wird es doch nicht ihre Verehrung, da niemand dem hl. Worte religiöse Ehrerbietung entgegenträgt. Aber ist dem wirklich so? Unseres Erachtens überträgt sich die Verehrungswürdigkeit einer Person oder Sache in der Empfindung auch auf ihren sprachlichen Ausdruck. Von anderm nicht zu reden, erinnere ich an die hohe Ehrfurcht, mit welcher man im A. B. den vorzüglichsten Gottesnamen behandelte, so daß man sein Tetragramm (Schem hamm'phorasch) nicht einmal zu vokalisieren und auszusprechen wagte, und für den N. B. an die Ehrerbietigkeit, mit welcher der Christ den süßen Namen Jesu behandelt.

So natürlich ist für die menschliche Empfindung die Übertragung der Ehrwürdigkeit vom Prototyp auf sein Abbild, daß in bürgerlichen Verhältnissen niemand daran Anstoß nimmt: zur Zeit des Bildersturmes wurde von den Verteidigern der Bildnisse, welche ihre Überzeugung nicht selten mit ihrem Blute besiegelt haben, oftmals in drastischer Weise darauf hingewiesen. Wer ein Bild seines Fürsten in den Kot wirft oder mit Füßen tritt, gilt als Majestätsverbrecher; das Volk, welches in Aufruhr und Meuterei gegen seinen Souverain ergrimmt, wird nur zu leicht (die Geschichte bezeugt es) an den Standbildern desselben seine Wut auslassen, indem es richtig herausfühlt, daß es im Bildnisse die ihm unerreichbare Person des Abgebildeten trifft.

Nach allen erwähnten eben so gemessenen Erklärungen der Kirche als entschiedenen Erläuterungen der theologischen Wissenschaft sollte

* *Ἃ γὰρ ὁ λόγος τῆς ἱστορίας διὰ τῆς ἀκοῆς παρίστησι, ταῦτα γραφικὴ σιωπῶσα διὰ τῆς μιμήσεως δείκνυσι.*

es doch wohl unberechtigt erscheinen, die Bilderverehrung in der katholischen Kirche der heidnischen Idololatrie gleichzustellen; und doch ist ein solcher vorwurfsvoller Vergleich bei den Akatholiken so häufig. Die Disparität beider Kulte hat einen zweifachen Grund: 1. weil der Zusammenhang des Idols mit dem dargestellten Götzen im heidnischen Sinne ein ganz anderer ist, als der zwischen dem hl. Bilde und seinem Original im katholischen Glauben. Man hat gut sprechen, auch die Heiden wären nicht so einfältig gewesen, den stummen Ölgötzen (εἴδωλα ἄφωνα s. 1. Kor. 12, 2), den Fetisch u. dgl., vor dem sie sich niederwarfen, für die Gottheit selbst zu halten: der heidnische Volksglaube war das ohne Zweifel, so wie es denn überhaupt echt heidnisch ist, das Symbol mit dem Gegenstande zu verwechseln. War das Götzenbild hergestellt und hatte es die theurgische (magische) Weihe durch den Priester erhalten, so dachte sich der Heide, daß der Gott in einer Art von hypostatischer Verbindung vom Bilde Besitz genommen habe, und fortan gleichsam leibhaft ihm innewohne, seine Glieder bewege, aus ihm heraus rede u. dgl. m., wie denn mitunter heidnischer Pfaffentrug durch künstliche Vorrichtungen den Schein solcher Funktionen hervorzubringen wußte. Bekanntlich sind die Kirchenväter nicht abgeneigt, und sie mögen für einzelne Fälle recht haben, die Wirklichkeit solcher Funktionen anzuerkennen, indem sie dieselben nicht den Göttern, welche nicht sind, sondern den Dämonen oder Teufeln zuschreiben, welche die Götzenbilder besessen halten. Natürlich leugnen wir nicht, daß einsichtsvollere Männer unter den Heiden zu einer höhern, der kirchlichen ähnlichen Vorstellung sich erhoben haben; aber der Philosoph Stilpo mußte die Behauptung, die Statue der Athene auf dem Parthenon, von Phidias angefertigt, sei nicht die Pallas des Olymps, mit dem Tode büßen. 2. ist aber das christliche Bild dadurch vom heidnischen Idol himmelweit verschieden, daß ersteres Kopie eines Wahren und Wirklichen, letzteres Darstellung des Wahnes und der Lüge ist. Jedes Idol ist eine verkörperte Lüge, das christliche Bild dagegen ausgestaltete Wahrheit, weil Bild wahrhaft heiliger Personen, wahrhaft heiliger Sachen.

Wenn der Bilderkult in der katholischen Kirche so verständig und nüchtern zu fassen ist, wie begreift es sich dann — könnte man einwenden —, daß das christliche Volk unter den Augen der kirchlichen Auktorität, ohne deren Mißbilligung, ja wohl mit ihrer Gutheißung,

in seiner Verehrung einen Unterschied macht zwischen Bild und Bild, sogar desselben Originals, ganz abgesehen von der Zweckmäßigkeit des Bildes zur Anregung religiöser Gefühle und sonstigen äußern Vorzügen; wenn im Bilde selbst kein Wert liegt, wie erklärt es sich, daß bei den Katholiken eines vor dem andern verehrt wird, daß es ohne Bezugnahme auf künstlerischen und sonstigen Wert, berühmte Andachtsbilder giebt, zu denen oft aus weiter Ferne gewallfahrtet wird; ja daß man sogar von „wunderthätigen" Bildern (imagines thaumaturgicae) redet? Diese Einwendung ist scheinbar genug: in der That, wir dürften eine solche Überzeugung beim Volke, wenn sie in dem bevorzugten Bilde eine besondere religiöse Kraft suchen wollte, nicht von heidnischem Aberglauben freisprechen. Die religiöse Vorzüglichkeit des einen Bildes vor dem andern kann dogmatisch richtig nicht mit innern, dem Bilde eigenen Rücksichten, sondern nur mit äußern und zufälligen Umständen desselben motiviert werden. Letztere vollständig zu besprechen, ist nicht dieses Ortes. Wenn es aber etwa Gottes unerforschlicher Weisheit gefallen hat, die Stätte, wo ein Bild verehrt wird, durch eine Wunderwirkung zu verherrlichen, so ist damit eine besondere Auszeichnung dieses sogenannten Gnadenbildes für unsere Verehrung von oben insinuiert. Das Wunder steht in keinem innern Zusammenhange mit dem Bilde, wir können (was Thomas v. Aquin nach S. 201 sogar von den Reliquien lehrt) nur sagen, daß es Gott gefallen hat, in praesentia s. imaginis aus Gründen, die sich unserer Einsicht meist entziehen, wenn wir sie auch mitunter erraten, ein Wunder zu wirken. Daß es aber dennoch naturgemäß sei, an einer Stätte und vor einem Gnadenbilde, welche und welches Gott selbst ausgezeichnet hat, eine vorzügliche Andacht und religiöse Erhebung zu fühlen, wird kein unbefangenes Gemüt verkennen. Bei der Sache selbst aber muß es bleiben: das Gnadenbild hat keinen innern, d. h. auf innerm Religionswert beruhenden Vorzug vor andern Bildern gleicher Art, auch in ihm ruht und wirkt keine höhere Kraft, geschweige daß es gestattet wäre, den Heiligen oder Christum selbst in ihm in besonderer Weise sich anwesend zu denken. Ich respektiere das Gefühl des katholischen Lesers, den etwa diese Erklärung zu nüchtern anwandelt, verweise aber auf die Entscheidungen der Kirche, welche zu bestimmt lauten, als daß man eine solche Vorstellung, zu welcher die Inbrunst der Andacht allerdings leicht hinüberschweift,

in der Reflexion festhalten dürfte. Außer der kategorischen Erklärung der Trienter Synode a. O. beziehe ich mich auf den Entscheid Papst Innocenz III. in Bezug auf ein Bildnis der hl. Jungfrau, welches als von Lukas gemalt bei den Griechen besondere Verehrung genoß (*Innoc. libr.* 9. *ep.* 241): licet nos opinionem illam, qua quidam Graeci existimant, quod spiritus b. virginis in praedicta imagine requiescat, tanquam superstitiosam, minime approbemus; und erinnern ferner daran, daß unter andern sogenannten „chinesischen Gebräuchen“, über deren Zulässigkeit zwischen Jesuiten und Minoriten im 17. Jahrhunderte ein so heftiger Streit entstand, Papst Clemens IX. auch die bei den Chinesen übliche Sitte, unter den Bildnissen ihrer Vorfahren, deren Andenken dies Volk eine besondere Anhänglichkeit widmet, die Worte: »Haec (imago) index animae N. N.« zu schreiben, nicht toleriert wissen wollte.

5. Ethisch-praktische Reflexionen. — Zum Ganzen des katholischen Kultus liefert der Gebrauch und die Verehrung hl. Bilder keinen verächtlichen Beitrag. Vergleicht man unsere Gotteshäuser mit denen der jeglichen Bilderkult verschmähenden Akatholiken: nun, noch nicht gar lange ist es her, daß der Gläubige hier sogar schmerzlich das Zeichen der Erlösung, das hl. Kreuz, vermissen mußte; im übrigen erblickt er auch jetzt noch innerhalb seines Bethauses nur kahle und nackte, höchstens mit Arabesken und Spruchbändern gezierte Wände, welche ihm wenig zu sagen wissen, und ihn fast so kalt lassen, wie das Gestein der Mauern es selbst ist; im katholischen Gotteshause findet er aber, dank den Bildern und Statuen, kaum ein Eckchen und Winkelchen, das ihn nicht je nach Stimmung und Gemütsverfassung eigentümlich anmutete, und bei dem er nicht gern in Andacht verweilte, sei es bei dem Anblicke der büßenden Magdalena, oder bei der Schmerzensmutter, deren Brust mit dem Schwerte durchstochen, oder bei dem Kreuzesträger, welcher das Holz des Fluches nach der Schädelstätte schleppt. Treten wir jedoch einmal aus dem Innern der Kirche hinaus unter freien Himmel, die ganze Gegend zu überblicken: durch die Bilderverehrung gewinnt die katholische eine ganz andere Physiognomie als die protestantische; nicht auf die durch Mauern eingeschlossene Raumstelle beschränkt sich das Bethaus, die ganze Natur zieht der Bilderkult in sein Bereich. Da ist kaum ein Kreuzweg, oder die gläubige Andacht hat ihn mit dem heilbringenden

Zeichen der Erlösung geziert, kaum eine irgendwie merkwürdige Stelle, oder eine fromme Hand hat zur Erbauung das Bildnis irgend eines lieben Heiligen Gottes angebracht. Mit Kapellchen und Häuschen der Heiligen ist die Gegend wie übersäet: dort ist ein trauriger Unfall passiert, ein religiöses Denkzeichen weckt ernste Erinnerung an ihn; hier ist ein grausiges Verbrechen verübt, ein steinernes Kreuzbild soll die entweihte Stelle sühnen und den Vorübergehenden zur Fürbitte um Gnade für den Übelthäter auffordern. Anderswo erblickt man die vierzehn Standbilder der »via dolorosa« hingestellt: selten fehlt es an Jüngern des Herrn, welche in stiller Andacht den Pfad in der Erinnerung nachgehen, den er selbst in Wirklichkeit vorangegangen ist. Auf den Landstraßen wiederholen sich von Strecke zu Strecke Darstellungen des Herrn in den verschiedenen Lagen seines irdischen Lebens, oder der Heiligen Gottes, und der christliche Wanderer, welcher vorüberzieht, wird von Zeit zu Zeit ernstlich an jene Wahrheiten gemahnt, welche allein Frieden und Seligkeit auf dieser irdischen Pilgerfahrt gewähren. Kommt man zu den Wohnungen des Menschen in Dörfern und Städten, jetzt freilich, wo nach herrschendem Zeitgeiste jedes Bauwerk fein säuberlich und hübsch glatt dem Utilitätsprinzip gemäß eingerichtet sein muß, fängt es an anders zu werden, aber vor alters, da ward kaum ein Haus gebaut, das nicht am Giebel oder in einer Ecknische seinen Schmuck empfing von dem Bildnisse eines Heiligen, sei es der Mutter mit dem Kinde, sei es des Patrones des Landes, der Gemeinde, des Besitzers; wohin man den Blick nur werfen mochte, auf die öffentlichen Plätze, Kreuzstraßen und Eckgäßchen, man konnte ihn dem Heiligen nicht entziehen; und wenn du, ein Fremdling noch am Orte, irgendwo eine verabsäumte Ecke zu entdecken meintest, rechne nur darauf, die biedere Frömmigkeit der Vorfahren hatte irgend etwas angebracht, was dich religiös erheben mußte. Wie kühl, öde und nackt dagegen eine außerkirchliche Gegend, wo von all diesem keine Spur zu finden ist: ihre Luft weht ein katholisches Gemüt ordentlich kalt an, heimisch kann es sich in ihr nun einmal gar nicht finden. Daß aber und wie im Beginn des bilderfeindlichen Protestantismus ein nicht selten roher Vandalismus die herrlichsten Kunstschätze zerstört und der Nachwelt entzogen hat; daß und wie auch späterhin die Reformation doch immer nur eine Stiefmutter der bildenden Künste war und sein konnte, während

die Kirche dem Kunstsinn, diesem edlen Bildungsmittel, stets Nahrung und Sporn gegeben hat, indem sie eben so sehr dem Künstler die herrlichsten Vorwürfe für seine Arbeit unterbreitete, als auch die Kunst selbst vor heidnischen Auswüchsen bewahrte: das sind Thatsachen, welche auch der Akatholik trotz alles Widerstrebens anerkennen muß. Namentlich ist die Malerei als eine Tochter der christlichen Kirche zu bezeichnen, sie, welche an christlichen Stoffen zu einer selbst dem klassischen Heidentum unbekannten Stufe der Vollendung sich erhob. Solche Stoffe giebt aber doch nur die religiöse Bilderverehrung an die Hand; die Ikonomachie kann nach der Natur der Sache wie laut der Geschichte die religiöse Kunst nur unterdrücken.

Was im Bilderkult Aberglauben und Mißbrauch sei, deren Möglichkeit und Wirklichkeit wir nicht in Abrede stellen, leuchtet aus den vorgemachten Bemerkungen von selbst ein. Der Seelsorger ist gehalten, indem er die Lehre der Kirche dem Volke einschärft, rechtzeitig vorzubeugen oder auch auf Abstellung zu dringen. Allein er kann offenbar nicht fordern, daß auch der minder gebildete Christ aus dem Volke die geläutertsten und theoretisch richtigsten Vorstellungen sich erringe: es findet sich wohl beim Volke einiges, was vielleicht über den strengen Begriff der dogmatischen Lehre hinaus geht, aber so unschuldig ist, daß es lächerlich werden kann, auf den sein sollenden Aberglauben mit vielem Aufwande Jagd zu machen. Rücksichten der Klugheit gebieten hier mitunter große Vorsicht und Behutsamkeit; doch darüber mag die Pastoral belehren. Freilich wo der Irrtum sittenschädlich und der Aberglauben handgreiflich wäre, hat der Seelenhirt ohne Scheu seine Stimme zu erheben. — Was das Kirchenamt selbst anbetrifft, so darf man im allgemeinen wohl sagen, daß es eher schwierig als zuvorkommend in Aufstellung der Bilder und Zulassung ihrer Verehrung ist: die Kirche thut selten den ersten Schritt, läßt sich vielmehr vom frommen Volke die Bilder abbitten, ja abdringen. So ist es ganz in der Ordnung. Ist ein gesundes Bedürfnis da, so wird es sich beim Volke, das ohnehin zum Äußerlichen neigt, schon aussprechen; ohne dasselbe würde ein Bild oftmals mehr schaden als nützen. Der gewöhnliche Seelsorger hat darin einen Wink für sein eigenes Verfahren. Aus dem Trident. sind folgende drei Verordnungen zur Reinhaltung des Bilderkultus der Notiznahme wert, a. O. Zuerst: si qui abusus irrepserint, eos prorsus aboleri

s. synodus vehementer cupit, ita ut nullae falsi dogmatis imagines et rudibus erroris occasionem praebentes statuantur. Wahrheit und nur Wahrheit wollen wir; durch sogenannten „frommen" Betrug die Andacht fördern, ist unsittlich: Bilder, denen keine Wahrheit zusteht, sollen, allerdings mit Fug und Glimpf, entfernt werden. Dann: statuit, nemini licere ullam insolitam ponere vel ponendam curare imaginem, nisi ab episcopo approbata fuerit. Beim oft unbescheidenen Drange des Volkes nach dem Außerordentlichen eine sehr zweckmäßige Maßregel. Endlich: omnis lascivia vitetur, ita ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur. Mit Recht. Soll denn das hl. Bild, das ein Förderungsmittel der Andacht zu sein bestimmt ist, ein Reizmittel der Sünde werden? Die wahrhaft christliche Kunst kann nur züchtig und sittsam sein. Leider bleibt in diesem Stücke manches zu wünschen übrig; selbst der gefeierte Raphael mit seiner Schule neigt zur heidnischen Schönheit des Fleisches hinüber. Wollen wir gern einräumen, daß ängstliche Prüderie auch in der Kunst nichts taugt, und weiter, daß im leichtern Süden einiges noch zulässig erscheint, was den ernstern Nordländer abstößt: nach der Richtschnur des Tridentinum müssen wir manche Bildnisse, wie sie sich in Italien und selbst in Rom in den Kirchen und außer denselben finden, verurteilen. Man hat mitunter den Kunstgenuß höher angeschlagen als die Schamhaftigkeit. — Noch einen leitenden Gedanken glauben wir beifügen zu sollen. Wenn auch der künstlerische Wert eines hl. Bildes an sich Nebensache ist und nicht gefordert werden kann, daß auf jeder Landstraße und in jeder Dorfkirche Kunstwerke erscheinen, so sollte man doch darauf achten, daß das ästhetische Gefühl niemals geradezu verletzt werde. Allerdings hat das Volk andere Bedürfnisse als der gebildete Kunstkenner; allein unschön und häßlich, bis zum Zerrbilde entstellt, wie es sich mitunter noch trifft, sollten die hl. Bildnisse niemals sein; denn der religiöse Eindruck kann nur zerstört werden, sobald ihre Form das Gefühl abstößt. Der angehende Geistliche suche daher auch seinen künstlerischen Geschmack auszubilden, und sorge, so weit an ihm ist, daß bei Aufstellung religiöser Bilder der Ästhetik Rechnung getragen werde.

Anhang: Die Verehrung des heiligen Kreuzes.

§ 9.

1. Es ist üblich und mehr als dies, die Lehre von den hl. Reliquien und Bildern mit einer Abhandlung über die Verehrung des hl. Kreuzes* zu beschließen. Wir folgen diesem Brauche, da beim Kreuze die Motive der Verehrung zu eigentümlich und zu mannigfach

* *Crux, σταυρός;* das A. T. hat für die Sache keinen Ausdruck; die Handlung: „kreuzigen" wird dort ungefähr gegeben mit תָּלָה chald. זְקַף, von welch letzterem auch die syrischen Christen ihre Bezeichnung für das Kreuz Christi s'kipha u. s. f. entnommen haben. Die Völker Europas, welche die christliche Lehre von Rom aus annahmen, haben in ihren Sprachen sämtlich das lat. »crux« beibehalten oder entlehnt. Von den Romanen (croix, croce, crux etc.) versteht sich das von selbst. Aber auch die Germanen hatten in ihrer vorchristlichen Mythologie kein nur irgend passendes Analogon, und zu einem profanen Ausdrucke mochte man bei einem so heiligen Gegenstande nicht gern greifen wollen. Zwar Ulfilas wagt ein *galga* („Galgen" wohl ursprünglich jedes Gerüst zum Aufhängen); der Heliand hat *galgo* und *cruci* neben einander; die Angelsachsen versuchten ein *rôd* („Rute" = Querstange; noch jetzt englisch *rood* vom heil. Kreuze in altertümlichen Wendungen); bald jedoch wandten sich alle germanischen Völker zu *crux,* das sie natürlich ihrem Mund lautgerecht machten: *cross, korss, krüss, kreuz* u. dgl. Zu beachten ist der sofort eintretende Wechsel des Geschlechtes vom Feminin zum Neutrum, welcher wohl in der Form der Endung (cruci wie kunni), in der man das Wort entlehnte, seinen Anlaß hat. Daß man das kurze u des lat. *crux* im Ahd. dehnte, aus welcher Dehnung allein das eu in „Kreuz" zu erklären ist, kann bei einem Lehnworte nicht befremden. Übrigens ist die Entlehnung geschehen zu einer Zeit, wo c vor i im Lateinischen schon assibiliert wurde, also in einer spätern Epoche, als in welche die Hinübernahme von *carcer* und *cista* in „Kerker" und „Kiste" fällt. — Nicht ohne Bedeutung ist, daß die beiden nichtindogermanischen Hauptsprachen Europas, die ungrische und finnische, welche das hl. Kreuz *kereszt* und *risti* nennen, doch wohl den Namen des Heilandes selbst, ihren Idiomen lautlich angepaßt, auf das christliche Kreuz bezogen haben, während sie Christus in der ursprünglichen Form als Personennamen des Herrn beibehielten. — Wenn das lat. *crux,* dunkeln Ursprungs, mit dem im Germanischen anzusetzenden Verb *hruhjan* oder *hrugjan* (Wurzel also deutsch *hruh,* indogermanisch *kruk;* woher unser „Rücken, Runge", vielleicht sogar „Ring" u. dgl.), wie wahrscheinlich, zusammenhängt, so würde es etymologisch ein (gekrümmtes) Querholz bedeuten, und so würde sich das latein. *crux* mit dem griech. *σταυρός* (von *ἵστημι* Wurzel *sta*), das eigentlich einen aufrecht stehenden Pfahl bezeichnet, nach der ursprünglichen Bedeutung beider Wörter, zum Ausdruck des christlichen Kreuzes, welches aus Querbalken und Pfahl besteht, ergänzen.

in einander verschlungen sind, als daß es einfach den bisher behandelten Rubriken der Kultgegenstände eingereihet werden könnte; wie wir denn auch wahrnehmen, daß das Kreuz stets in der Kirche eine besondere Verehrung genoß, und selbst manche Ikonomachen von ihrem Haß gegen die Bilder das Kreuz ausnahmen, dessen Verehrungswürdigkeit anerkennend, und daß andererseits dasselbe im Mittelalter unter Häretikern auch seine besondern Gegner, die sogenannten Stauromachen, z. B. Claude von Turin, gefunden hat. Aus innern wie äußern Gründen ist daher eine sorgfältigere und eingänglichere Prüfung und Würdigung des Kreuzes als Gegenstandes der Verehrung dogmatisch angezeigt.

2. Bedeutung des Kreuzes im allgemeinen. — Thatsächlich ist das Kreuz Christi die Opferstätte, d. h. der Altar (ara crucis, *βωμὸς σταυροῦ*), auf dem in stellvertretender Genugthuung zur Sühne für die Sünde der Welt das blutige Opfer, welches das Werk der Erlösung seinem Zielpunkt und seiner Vollendung zuführte, ist dargebracht worden. Vgl. Erlösungs-L. Bd. 2 S. 168 ff. Daher heißt jenes Opfer, das größte aller Opfer, das Opfer vorzugsweise, zu dem alle andern Opfer vorbedeutend oder nachbildend konvergieren, es heißt das blutige Opfer vom Kreuze; und die Thatsache selbst, in welcher der Welt Erlösung sich vollzog, der blutige Sühnopfertod des Kreuzes. Eine größere kennt die Welt- und Menschengeschichte nicht: Christi Kreuzestod ist ihr Angelpunkt, um welchen sie kreisend sich bewegt, seine Stätte der moralische Mittelpunkt des Weltalls, aus welchem der Quell entspringt, der mit den Wassern der Gnade und des Heiles die Kirche und mittels ihrer die Menschheit, ja das ganze Universum überströmt. Begreiflich daher, daß das Kreuz als synekdochische Bezeichnung alles dessen, was mit und an dem Kreuze Christi und durch dasselbe geschehen ist, der Ausdruck des Christentums ward, Sinnbild des christlichen Glaubens, Inbegriff des christlichen Bekenntnisses, Zeichen des Heiles durch Christum. Schon in der ältesten Kirche erhielt das Kreuz den bezeichnenden Zusatz des „heilbringenden" (crux salutaris, *σταυρὸς σωτήριος*) und ward als „Zeichen des Heiles" (signum salutis, *σημεῖον τῆς σωτηρίας*, in cruce salus), hoch gefeiert. Aber das Kreuz ist die charakteristische Hieroglyphe der christlichen Religion nicht bloß in theoretischer Hinsicht als Ausdruck des Glaubens an den gekreuzigten Gottessohn, welcher die alte Hand-

schrift des Gesetzes, die gegen uns zeugte, an dasselbe schlug, und die Herrschaften und Gewalten entwaffnend, dieselben mutvoll einherführte (traduxit confidenter) und über sie triumphierte (Kol. 2, 14 f.), wodurch das Kreuz, bis dahin bei den Juden ein Holz des Fluches nach dem Satze: maledictus qui pendet in ligno, bei den Heiden die schimpflichste Art der Todesstrafe (ignominiosissimum supplicii genus, Tacitus), zum Triumph- und Siegeszeichen über den Tod und die Hölle geworden; sondern das Kreuz ist zugleich in ethischer Beziehung das Schibboleth der in Nachfolge des leidenden Kreuzträgers von uns Christen geduldig und ergeben zu ertragenden Leidensbürde, und der durch solche Duldwilligkeit zu erringenden Herrlichkeit; ist weiter, ascetisch genommen, das Losungswort jeder höhern und tiefern Gleichförmigkeit des Jüngers mit seinem gekreuzigten Meister, so wie der mystischen Liebesvereinigung der christlichen in Christo gekreuzigten Seele mit ihrem geliebten Herrn; ist endlich prognostisch der Pfandschilling für jene Hoffnung, welche den Tod übersteigt, für die Hoffnung auf Auferstehung und ewiges Leben, als Zeichen des Sohnes Gottes bei der zweiten Parusie, wenn der Gekreuzigte erscheint, die That der Erlösung im Weltgerichte durch Spruch und Urteil abzuschließen. Das Kreuz hat die Welt überwunden, die Erde botmäßig gemacht; wohin der Fuß des Erdenwanderers dringt, die letzte Spur des Glaubens an den Sohn Gottes ist das Kreuz. Selbst die profane Wissenschaft hat der Bedeutung des Kreuzes Rechnung getragen, indem sie unter allen Himmelskörpern der Erde, die vom Blute des gekreuzigten Gottes gerötet ward, als Symbol die Kugel mit aufgezeichnetem Kreuzbilde anweiset. — Eine solche Anschauungs- und eine solche ihr entsprechende Ausdrucksweise ist nicht erst neuern Datums, sondern in der hl. Schrift selbst grundgelegt und vorbereitet. Paulus, der Völkerlehrer, ist es vorzugsweise, welcher unter den Hagiographen der Herold des Kreuzes genannt werden muß. Diesem großen Apostel ist das Kreuz sein Eins und Alles. Sein amtlicher Beruf ist die „Predigt vom Kreuze“ (das κήρυγμα τοῦ σταυροῦ): Christum den „Gekreuzigten“ verkündet er, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Thorheit, beiden aber, falls sie berufen sind, Gottes Kraft und Weisheit (1. Kor. 1, 23 f.); und darum erachtet er nichts anders zu wissen, als Jesum Christum den „Gekreuzigten“ (ebdas. 2, 2), das „Wort vom Kreuze“ (λόγος τοῦ

σταυροῦ) bezeichnet er als das Heil für die Auserwählten (ebd. 1, 18), und, wollte er dies wieder an die Beschneidung anknüpfen, so würde „das Ärgernis des Kreuzes“ (σκάνδαλον σταυροῦ, Gal. 5, 11) müßig und nutzlos werden; er weint über die Feinde des Kreuzes Christi (Phil. 3, 18), ausschließlich am „Kreuze Christi“ haftet sein Ruhm (Gal. 6, 14), daher die Welt ihm und er der Welt „gekreuziget“ ist (das.); wie denn in der Wiedergeburt der alte Mensch „gekreuzigt“ wird, damit der Leib der Sünde zerstört werde (Röm. 6, 6) u. dgl. m. Das sind Töne einer Stimme, welche nun schon Jahrhunderte erschallt und zu ertönen nicht aufhören wird bis zum Ende der Tage. Nach solchem Vorgange konnte die Kirche von Anfang nicht ermangeln, den angezeigten Weg weiter zu verfolgen, indem sie die innigste Verehrung und die zärtlichste Liebe zum Kreuze ihres Stifters dokumentierte.

Ist nun Christus der Mittelpunkt der Weltgeschichte, und sein Opfertod am Kreuze, in welchem die Erlösung der Welt vollzogen ward, der bedeutungsvollste Akt seines irdischen Lebens, so kann in der Anschauung des Christen der Heiland nicht vom Kreuze, und das Kreuz nicht vom Heilande gesondert werden. Die Bedeutung, welche das Kreuz sich in der Kirche errungen hat, ist daher keineswegs eine zufällige und willkürliche, beruht vielmehr auf der Notwendigkeit der Gedankenverbindung. Hieraus erklärt sich ein doppeltes; einmal, daß im Christentum das Kreuzeszeichen, wo immer es sich findet, nicht mehr für zufällig gelten kann und darf, sondern stets heilig gehalten werden muß. Unter Christen ist die Form des Kreuzes der profanen Verwendung entzogen und kann niemals gleichgültig sein; denn, durch Christi Opfertod geheiligt, würde sie in der Verwendung für profane Zwecke ein christliches Gemüt verletzen müssen. So war es daher ganz in der Ordnung, daß in der christlichen Kirche, seit es ihr gestattet war, öffentlich aufzutreten und auch die bürgerlichen Verhältnisse mit christlichem Geiste zu durchdringen, jeder profane Gebrauch des Kreuzes aufhörte, und seine Verwendung sich auf religiöse oder doch fromme Zwecke beschränkte. Konstantin, der erste christliche Kaiser, hat durch ein feierliches Edikt die Todesstrafe des Kreuzes für Verbrecher abgeschafft. Dazu brachte denn auch jene denkwürdige, diesem Kaiser auf seinem Römerzuge gegen Maxentius zu teil gewordene Erscheinung mit dem τούτῳ νίκα (in hoc signo vinces),

nach welcher er das gefeierte *labarum* anfertigen ließ, um unter diesem Panier seine und des Christentums Feinde zu besiegen, diese Erscheinung brachte nun auch das Kreuz, wie es in christlicher Gesellschaft recht ist, zu bürgerlichen Ehren; und die bald darauf erfolgte Auffindung des wahren Kreuzes Christi durch des Kaisers Mutter, um mit dem hl. Ambrosius (*in obitu Theodos.* 48) zu sprechen, (sapiens Helena) crucem Christi in frontibus regum collocavit, ut crux Christi in regibus adoretur. — Dann aber erklärt sich aus der universalen Bedeutung des Kreuzes im Christentum auch die Thatsache, daß, wenngleich in der vorchristlichen Zeit bei Heiden und Juden das Kreuz ein Holz des Fluches und Zeichen des Schimpfes war, damit, wie der Apostel (Gal. 3, 13) so trefflich entwickelt, Christus, am Galgen des Fluches ein Maledikt für uns geworden, das Maledikt des Gesetzes an uns aufhebe, daß dennoch, wiederum bei Juden und Heiden, in der Figur des Kreuzes bedeutsame Mysterien anerkannt wurden.* Auf einzelnes kommen wir zurück. — Indem wir nun zur Besprechung der dem hl. Kreuze zustehenden Verehrung im besondern übergehen, glauben wir das Kreuz in dreifachem Sinne betrachten zu müssen: 1. ist uns das Kreuz das wahre und eigentliche Kreuz Christi, an dem der Erlöser auf Golgatha sein irdisches Leben beendigte; 2. ist es uns jede wirkliche Nachahmung desselben am Stoffe, durch Malerei, Skulptur oder irgend eine andere bildende Kunst; 3. ist es uns das bloße Zeichen als Symbol der Benediktion, wenn seine Figur mittelbar oder unmittelbar durch die menschliche Hand in der Luft oder sonst nachgebildet wird.

3. Das wahre Kreuz Christi als Gegenstand der Verehrung. — In diesem Sinne ist das Kreuz Reliquie und zwar die heiligste von allen, weil es eine Reliquie Christi ist. Freilich ist auch das wahre Kreuz selbstredend an sich keine Reliquie im eigentlichen und

---

* Eine recht gute Ährenlese solcher Spuren des Geheimnisvollen in der Figur des Kreuzes hat J. N. Sepp (Leben Jesu, Bd. 3. S. 572 f. 1. Aufl.) zusammengestellt. Die Symbolik des Lebens Christi zieht sich eben durch die ganze Weltgeschichte. Indes soll man doch auch hier nicht übertreiben. Da die Figur des Kreuzes so höchst einfach ist und so leicht wie von selbst sich gestaltet, so kann das Kreuzzeichen wenigstens an manchen heidnischen, z. B. an mexikanischen Bauwerken doch auch ganz zufälliges architektonisches Ornament sein. Nirgends thut Nüchternheit mehr not, als in der Symbolik!

strengen Sinne, wie es denn vom Heilande, über welchen der Tod keine Gewalt gehabt, und welcher erstanden in verklärter Leiblichkeit zur Rechten des Vaters im Himmel sitzt, schwerlich eine solche auf Erden geben kann: aber unter den Reliquien zweiten Ranges steht das Kreuz notwendig an der Spitze, da es Christo, in seiner Signatur als des Erlösers, offenbar noch näher und inniger angehört, denn sein hl. Gewand selbst: nicht nur hat der Herr es, wie dieses, mit seinen Gliedmaßen berührt und dadurch geheiligt, sondern er hat es mit seinem kostbaren Blute, welches als Preis der Erlösung die Sünde der Welt abwäscht, besprengt und so zum Heiligtum eingeweiht. Durch letztern Umstand rückt es nahe an eine eigentliche Reliquie heran, ohne doch geradezu, wie nachher zu zeigen, in die Klasse derselben überzutreten. — Daß Christi wahres Kreuz den Gläubigen zur Verehrung erhalten blieb, ist sicher von welthistorischer Bedeutung. Liebliche Legenden, wenn auch ungeschichtlich, so doch Ausdruck innigster Wertschätzung und symbolisch sinnvoll, umspielen den Ursprung desselben, wie daß der Engel vom Baume der Erkenntnis im Paradiese einen Zweig genommen und in das Thal Hinnom verpflanzt habe, aus dessen zum Baume herangewachsenem Holz das Kreuz von Golgatha gezimmert sei. Als aber nun das Opfer am Kreuze vollbracht war, da blieb dasselbe, wir wissen nicht aus welchem Anlaß, den Blicken der Christen über drei Jahrhunderte entzogen; die Stätte, an welcher es in die Erde vergraben und verborgen lag, ward durch heidnischen Greuel entweiht, bis bei Gelegenheit des konstantinischen Kirchenbaues auf Golgatha die Kaiserin-Mutter Helena mit dem Bischofe Makarius von Jerusalem von Gott gewürdigt wurde, dasselbe wieder aufzufinden und der Verehrung der Christen anheim zu geben. Dir allbekannte Erzählung berühren wir nur, um zu bemerken, daß, wenn einige Zweifler neuerer Zeit die historische Wahrheit des Berichtes beanstandet haben, derselbe doch durch so viele Zeugen aus dem Altertum beglaubigt ist, daß jeder vernünftige Zweifel schwinden muß.* Schon der hl. Cyrill, kurz nachher Bischof derselben Stadt, schreibt (s. *Catech.* 10 u. *ep. ad Constant.*)**: „Dies (nämlich

---

* Vgl. Stolbergs Relig.-Gesch. Bd. 10. S. 181 f. Ausg. v. 1817.

** *Τὸ ξύλον τοῦ ἁγιωτάτου σταυροῦ μαρτυρεῖ, μέχρι σήμερον παρ' ἡμῖν φαινόμενον, καὶ διὰ τῶν ἐν πίστει ἐξ αὐτοῦ λαμβανόντων ἐντεῦθεν τὴν οἰκουμένην πᾶσαν πληρῶσαν.*

daß Christus der Sohn Gottes) bezeugt uns das Holz des heiligsten Kreuzes, welches bis heute bei uns vorhanden ist, und schon durch jene, welche im Glauben von demselben Teilchen abnehmen, von hier aus den ganzen Erdkreis erfüllt hat." Und der hl. Paulin von Nola, welcher vom hl. Kreuz eine Partikel besaß, von der er dem Severus ein Teilchen überließ, äußert zu Anfang des folgenden Jahrhunderts (*ad Sever. ep.* 11): magnum in parvo munus, monimentum praesentis pignusque futurae salutis, tibi damus; und berichtet als Thatsache, daß Christi wahres Kreuz trotz der davon abgetrennten Teilchen an Umfang nicht abnehme. Partikelchen desselben sind gegenwärtig, in höchsten Ehren gehalten, über den ganzen Erdkreis verbreitet. Die ferneren Schicksale des Kreuzes zu berichten, überlassen wir der Kirchengeschichte; das Kirchenamt selbst bewahrt durch Anordnung zweier Kreuzesfeste, der Auffindung und der Erhöhung, d. i. Wiederbringung des hl. Kreuzes, das Gedächtnis an zwei merkwürdige Daten in der Geschichte desselben zum ewigen Andenken auf. — Um nun aber die Art der Verehrung, welche dem wahren Kreuze Christi gebührt, genauer zu bestimmen, bemerken wir, daß dieselbe, so hoch man sie auch stellen mag, doch keine latreutische Verehrung sein dürfte. Manche Theologen, auch Thomas von Aquin (*S. p.* 3 *quaest.* 25. *art.* 4), haben für das Kreuz die Latrie in Anspruch genommen; aber seitdem Bellarmin (*lib.* 2 *de imag.* 22) diese Ansicht geprüft und widerlegt hat, hat man angefangen, dieser Ausdrucksweise (denn nicht in der Sache, nur im Ausdruck besteht die Differenz, da jene Theologen die relative Latrie meinen, und solche auch auf die Bildnisse Christi ausdehnen) zu entsagen und von einer eigentlichen „Anbetung" des Kreuzes nicht mehr zu reden. Mit Grund. Eine Verehrung, welche in keiner Weise bei ihrem Objekte stehen bleiben darf, und das ist doch bei einem Stoffe, wie das Holz des Kreuzes es ist, unmöglich, kann man nicht füglich Anbetung nennen; und darum verdient jegliche Bilderverehrung und auch die Verehrung uneigentlicher Reliquien, da die Verehrung in beiden Fällen stets eine abhängige bleibt, solchen Namen nicht, wenn auch das Original oder der ursprüngliche Eigner anbetungswürdig sind. Mit den eigentlichen Reliquien, als leiblichen Überresten, da diese immer noch zu den Heiligen im Himmel in organischer Beziehung stehen, und daher der Gedanke des Verehrenden in etwa bei ihnen stehen

bleiben darf, verhält es sich, wie S. 198 ff. ausgeführt, allerdings wesentlich anders; und da nun dem Gottmenschen auch in seiner menschlichen Natur, da also auch dem Leibe desselben nach den Grundsätzen der Christologie, vgl. Erlös.-L. Bd. 1. S. 171 ff., die latrische Verehrung in se (nur nicht propter se) gebührt, so wäre von hier aus der Versuch, dem hl. Kreuze latrischen Kult zu vindizieren, gestattet, und würde er gelungen sein, sobald man im Kreuze den Charakter einer eigentlichen Reliquie nachgewiesen hätte. Dies ist aber unmöglich. Natürlich denkt man dabei an das Blut Christi, welches das Kreuz benetzt hat. Aber nach den Grundsätzen derselben Christologie, s. Erlösungs-L. Bd. 1. S. 134 ff., ist zwar das Blut, welches Christus in der Passion, somit auch am Kreuze, vergoß, während des triduum mortis und bis zum Auferstehungsmomente höchst wahrscheinlich, meines Erachtens sicherlich,* mit der Gottheit hypostatisch vereint und sohin anbetungswürdig geblieben, aber im Augenblicke der Auferstehung ist dies Blut entweder vollständig vom Gottmenschen reassumiert worden, was mehr für sich hat, oder es ist in diesem Momente aus der hypostatischen Union entlassen und unter Verlust der Anbetungswürdigkeit dem allgemeinen Naturleben anheimgegeben.** Eine eigentliche Reliquie von Christus in dem Sinne, daß auf Erden noch Residuen seines hl. Leibes vorhanden wären, welche noch jetzt in organischer Beziehung zum Gottmenschen

* Man darf das Gegenteil doch nicht als häretisch bezeichnen; denn der zwischen Franziskanern und Dominikanern in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter Pius II. hierüber geführte Streit ist nicht vollständig erledigt worden, wohl aber war es untersagt, auch den Widersachern der gewöhnlichen Auffassung den Vorwurf der Häresie entgegen zu schleudern. Theologisch scheint mir jedoch die Sache gewiß, denn das in der Passion vergossene Blut gehört eben dem gewaltsam blutigen Tode Christi an; das Werk des Todes kann aber keine Entlassung aus der hypostatischen Union motivieren, weil dann auch Christi Leib im Grabe als aus ihr entlassen aufgefaßt werden müßte, was bekanntlich ganz undogmatisch ist. Mit dem in der Beschneidung vom Herrn vergossenen Blute verhält es sich anders. S. Erl.-L. I, 135 ff.

** Die Echtheit von Teilchen des hl. Blutes, wie sie in einzelnen Kirchen, z. B. zu Brügge in Belgien, gezeigt werden, hat also ein dogmatisches Vorurteil gegen sich; aber sollten sie auch echt sein, Latrie steht ihnen nicht zu; eine zwiefache Anbetung des Leibes Christi, im Himmel und in einzelnen Überresten auf Erden, wäre ja auch ungeheuerlich.

stehend dereinst zur Leiblichkeit Christi wieder belebt werden sollten, kann es aus dogmatischen Gründen nicht geben. Daher ist auch Christi Kreuz, gerötet einst mit seinem anbetungswürdigen Blute, wenn auch Spuren desselben sollten haften geblieben sein, wohl Gegenstand innigster Verehrung, aber nicht eigentlicher Anbetung. Von den Heiligen giebt es Reliquien im wahren Sinne, von Christo nicht; oder vielmehr, dieser scheinbare Abgang wird uns hier überreichlich ersetzt durch die hl. Eucharistie, welche, wie man sieht, in dieser Betrachtung den Reliquien der Heiligen gegenüber gestellt werden muß. Die Eucharistie ist die wahre Reliquie Christi und mehr als das: ihr gebührt die Anbetung, und sie steht höher als das Kreuz selbst. Aber nächst der hl. Eucharistie, oder genauer, ihrer hl. Gestalten, giebt es unter allen sinnfälligen Objekten nichts Ehrwürdigeres, Hochheiligeres, als Christi wahres Kreuz, oder ein Teilchen desselben. Welche Flut von Gedanken und Empfindungen muß die gläubige Seele überströmen beim Anblicke jenes sakrosankten Holzes, an dem der Heiland der Welt belastet mit der Bürde unserer Sünden (1. Pet. 7, 24) gehangen hat! — Daß die in der kirchlichen Liturgie von der Verehrung des Kreuzes gebrauchten Ausdrücke προςκυνεῖν und adorare nicht notwendig den latrischen Kult importieren, ward schon erinnert.

4. Das Kreuz als Kreuzesbild, im Stoffe ausgeprägt. — In diesem Sinne, und so verstehen wir „Kreuz" gewöhnlich, hat es einfach die Natur und Bedeutung eines Bildnisses Christi, selbst wenn es ohne Korpus erscheint, da das Kreuz (Nr. 2), von der Person Christi in unserer Vorstellung nicht mehr zu sondern, uns stets als Bild Christi des Gekreuzigten gelten muß. Während daher das Kreuz mit dem Korpus oder das Kruzifix jeder andern bildlichen Darstellung des Heilandes, z. B. als des guten Hirten oder des Kindes in der Krippe, in seiner Art gleichsteht, und nur dem Grade nach überragt, beruht die Verehrung des bloßen Kreuzbildes in der unlöslichen Verquickung desselben mit der That der Erlösung, einem durchaus eigenartigen Vorzuge, den das Kreuz mit keinem andern Gegenstande, welcher mit Christi irdischem Leben in Berührung trat, teilt. Man hat gegen die Verehrung des bloßen Kreuzbildes eingewandt, daß, wenn die bildliche Darstellung alles dessen, was mit Christo in Kontakt gekommen, zu verehren wäre, der Verehrung kein

Ende abzusehen sei, und dann z. B. (hat man sich nicht entblödet, beizufügen) auch bildlicher Darstellung des Esels Verehrung gebühre, weil der Heiland auf dem Füllen einer Eselin reitend seinen feierlichen Einzug in Jerusalem hielt. Aber, abgesehen davon, daß zwischen dem Reiten auf der Eselin und dem Sterben am Kreuze soteriologisch ein großer Unterschied besteht, man übersieht bei solchen täppischen Einreden stets, daß bei dem Kreuzbilde die Beziehung auf Christi Opfertod sofort eo ipso und ausschließlich gegeben ist, bei der Darstellung jedes andern Gegenstandes aber diese Beziehung auf Christus erst von außen durch die Weise der Darstellung herangebracht werden muß. Wenn daher auch andere Gegenstände als das Kreuz, z. B. eine Krippe, eine Dornenkrone oder auch der Einzug auf der Eselin in Jerusalem geflissentlich so gehalten sind, daß die Beziehung auf Christum unverkennbar ist, so sprechen wir auch solchen Bildwerken ihre Verehrungswürdigkeit nicht ab, und stellen sie nur dem Range nach gegen das Kreuzbild zurück.

Zur Sache selbst ist kaum noch etwas zu bemerken. Daß gerade dem Kreuze in der ältesten christlichen Zeit vorzügliche Verehrung zugewandt war, beweiset, wie schon erinnert, eben so der heidnische Vorwurf christlicher Kreuzanbetung wie die archäologische Forschung, wenn auch erst seit Konstantin dem Kreuze im öffentlichen Kult der Kirche sein volles Recht zu teil ward. Wie verbreitet und ausgedehnt schon im 4. Jahrhundert die Verehrung des Kreuzes war, dafür zeuge uns der hl. Chrysostomus (*cont. Jud. et Gent.* 4)*: „Dieses (das Kreuz) kann man überall prangen sehen, in den Häusern, auf den Märkten, in den Einöden, an den Wegen, auf den Bergen, in den Schluchten, auf den Abhängen, im Meere an den Schiffen und auf den Inseln, an den Betten, auf den Kleidern, an den Waffen, in den Hallen, in den Speisesälen, an dem silbernen Geräte, an den Perlen, in den Wandgemälden, und an den Leibern der Tiere nach angestrengter Arbeit.“ Selbst der griechische Ikonoklasmus zeigte noch christliche Pietät genug, um nicht das Kreuz zu

* *Τοῦτον (σταυρὸν) πανταχοῦ χορεύοντα ἴδοι τις ἄν, ἐν οἰκίαις, ἐν ἀγοραῖς, ἐν ἐρήμοις, ἐν ὁδοῖς, ἐν ὄρεσι, ἐν νάπαις, ἐν βούνοις, ἐν θαλάττῃ καὶ πλοίοις καὶ νήσοις, ἐν κλίναις, ἐν ἱματίοις, ἐν ὅπλοις, καὶ ἐν παστάσι, ἐν συμποσίοις, ἐν σκεύεσι ἀργυρέοις, ἐν μαργαρίταις, ἐν τοίχων γραφαῖς, ἐν σώμασι ἀλόγων πολλὰ πεπονηκότων, κτλ.*

verwerfen (nur das Kruzifix wollte man nicht, aus Scheu vor jeder menschenförmigen Darstellung), und so war, nach einigen unbedeutenden Vorgängen im Mittelalter, der Reformation solche Stauromachie vorbehalten, von welcher, wie wir mit Freuden einräumen, in der Gegenwart der fromme Sinn auch der bessern Akatholiken entschieden zurückgekommen ist. — Daß auch hier nicht, und noch weniger als beim echten Urtypus des Kreuzbildes, eigentliche Anbetung beabsichtigt werden kann, ist selbstredend: die auf eine solche lautenden Ausdrücke der Liturgie (adoratio crucis, crux adoranda, spes unica) verstehe man im abgeschwächten Sinne, oder, noch besser, beziehe sie direkt per synecdochen auf den Grund unseres Heiles, Christi Kreuztod selbst.

5. Das Kreuz als bloßes Kreuzzeichen. — Nachdem die Figur des Kreuzes durch die welthistorischen Vorgänge an und mit demselben in der Art christianisiert worden, daß sie, jedem profanen Gebrauche entzogen, nur noch als heilig aufzufassen war: mußte nun auch die aktuelle Formierung desselben als die nicht nur passendste, sondern auch geradezu von oben angezeigte Trägerin und Vermittlerin aller religiösen Widmungen, Weihungen, Segnungen gelten. Als ein solches Zeichen des Kreuzes ist das Kreuz ein nicht unwichtiger Bestandteil der kirchlichen Liturgie: häufig kommt es bei den Sakramenten vor, nicht immer unerläßlich, aber doch vorschriftlich; in Kreuzesform soll das Taufwasser aufgegossen werden, in derselben Form wird mit dem Chrisam der Firmung gesalbt, nicht zu gedenken der vielen Kreuzungen bei Darbringung des hl. Opfers; es werden überhaupt die kirchlichen Benediktionen und Konsekrationen aller Art, auch außer dem Opfer und den Sakramenten, in der Kreuzesform vollzogen. Aber auch privatim segnet der Christ sich selbst und andere unter diesem heilbringenden Zeichen.* Der gegenwärtige Thatbestand ist allgemein bekannt, nicht so bekannt ist es aber, daß diese Praxis in demselben und vielleicht in noch größerem Umfange bis ins höchste Altertum zurückgreift, und von manchen Vätern geradezu als von den Aposteln überlieferte Sitte bezeichnet wird. Wir beschränken uns auf ein Zeugnis aus dem 2. Jahrhunderte; Tertullian

---

* Das deutsche „Segen, Segnung“ u. s. w. stammt vom lat. *signum* sc. sanctae crucis; so eng ist die Segnung an das Kreuzzeichen geknüpft.

(*de corona milit.* 3) schreibt: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum, calceatum, lavacrum, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia; quaecunque nos vexatio exercet, frontem crucis signaculo terimus. Wir dürfen daher annehmen, daß von Anfang an in der Kirche unter der Figur des Kreuzes ist benediziert und konsekriert worden. Selbst im A. T. scheint es an Vorbildern der Segnung unter dem Kreuzeszeichen nicht gemangelt zu haben, zum Beweise der nicht nur spezifisch christlichen, sondern eben deshalb auch welthistorischen Bedeutung dieses hl. Zeichens. Ausgemacht ist, daß das sogenannte Hebe- und Webeopfer (die תְּנוּפָה und תְּרוּמָה) eine Manipulation mit der Opfergabe einschloß, welche eine, wie es scheint, doppelt, vertikal und horizontal, ineinander geschlungene Kreuzesfigur darstellte.* Man hat es sogar (vgl. Sepp a. O.) nicht unwahrscheinlich zu machen gewußt, daß auch die eigentlich sogenannten Segnungen des A. T., bei denen manche nur an Handauflegung denken wollen, in der Kreuzesform vorgenommen seien; wenigstens kann man sich dafür auf das Beispiel des Patriarchen Jakob, welcher seine Enkel, Josephs Söhne, Ephraïm und Manasse, mit kreuzweis über einander gelegten Händen segnete (Genes. 48, 14), berufen. Wenn daher vom Heiland berichtet wird, er habe die Kleinen oder er habe das Brot und den Kelch gesegnet, so ist gestattet, uns vorzustellen, daß der Herr selbst seiner Kirche in der Gestaltung des Kreuzzeichens zu liturgischen Kultzwecken vorangegangen sei. Selbst im Heidentum finden sich auffallend ähnliche Riten, welche vielleicht zum Kreuze Christi in Beziehung stehen. — Aber nicht nur die Segnung vollzieht sich unter dem Kreuzzeichen, sondern christlicher und namentlich katholischer Brauch hat an dasselbe auch die »professio fidei« angeknüpft, wenn und indem die Formierung des Kreuzes mit der Anrufung der hl. Dreifaltigkeit, dem zum kürzesten Ausdruck gebrachten Glaubenssymbol, begleitet wird: überaus zweckmäßig, da in dieser Weise die beiden Grundlehren des positiven Christentums, die

* Die während der Opferung des Weines bei der hl. Messe vorgeschriebene Manipulation mit dem Kelche scheint eine Nachbildung des levitischens Hebens und Webens zu sein, über dessen Bedeutung in Bährs Symbolik des mosaischen Kultes weitere Auskunft zu finden ist.

Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes und die Lehre von der Erlösung auf Grund der Menschwerdung, einen gemeinsamen, erstere einen wörtlichen, letztere einen symbolischen Ausdruck finden. So gilt denn mit Recht, wer das Kreuzzeichen macht und dabei den dreieinen Gott anruft, für einen katholischen Christen.

Bedeutung und Wirksamkeit der unter dem Kreuzzeichen vorgenommenen Segnung richtet sich natürlich nach Umständen; eine magische Kraft, wie die Heiden ihrer Inkantation, legen wir ihr niemals bei. Wenn wir in gewöhnlicher Weise nach Christenbrauch uns mit dem Kreuzzeichen segnen, so gilt uns dies als Sinnbild und Erinnerung an das Kreuz Christi, und wir schreiben allen daher zu hoffenden Erfolg nicht der sinnlichen Vornahme als solcher, sondern der Devotion, mit welcher sie vollzogen wird, zu. In diesem Verstande legen wir freilich dem Kreuzzeichen eine außerordentliche Kraft bei; zeigt doch die Geschichte, welche Scheu der böse Feind vor diesem Zeichen hat, und berichten doch die Väter, oftmals glaubhaft, daß die Teufel, weil sie der Kraft desselben nicht zu widerstehen vermochten, aus den Besessenen ausfuhren (vgl. Chrysost. *hom.* 55 *in Matth.*). Wenn aber ein persönlicher Träger der Gnade, der Priester, und zwar in amtlicher Funktion segnet, so empfängt die gesegnete Sache die sogenannte Realbenediktion, und wird dadurch in höherm und niederm Grade ein Sakramentale, dem wir bei andächtigem Gebrauche eine physisch oder moralisch inhärierende heilsame Kraft höherer Ordnung zuschreiben (vgl. Sakr.-Lehre I. S. 15); falls aber eine Person den priesterlichen Segen erhält, so erachten wir, daß der Segensspruch und Segenswunsch eines Priesters, auch von dessen menschlicher Subjektivität abgesehen, wenn er ein gläubiges Gemüt trifft, seine Wirkung nicht verfehlen werde, obgleich hier eine unfehlbare, von menschlicher Disposition durchaus unabhängige Wirkung anzunehmen, uns nicht einfällt. Wer will da von zauberisch wirkenden magischen Formeln sprechen!

6. Schluß. — Das Kreuz also als ein Nachbild zurückweisend an jenes Holz des Altares der Sühne, in welcher die Erlösung der Welt vollbracht ward — ein Ausdruck des christlichen Glaubens; das Kreuz als ein Vorbild hinweisend auf das Zeichen des Menschensohnes am Himmel, unter dem wir in Kraft des vom Kreuzestode Erstandenen, unsere, Tod und Verwesung besiegende Auferstehung

feiern werden — ein Ausdruck der christlichen Hoffnung*; das Kreuz als ein Sinnbild anweisend zu der Gleichförmigkeit des Christen mit seinem Heilande, sowohl in sympathetischer Nachempfindung mit den Schmerzen des Passionskreuzes, als in der duldwilligen Übernahme des eigenen Leidenskreuzes — ein Ausdruck der christlichen Liebe; wer erschöpft die Bedeutung dieses heilbringenden Zeichens, welches Inbegriff und Summa aller christlichen Gottseligkeit ausmacht! Indes verdienen doch zwei ascetisch-mystische Beziehungen des Kreuzes, weil sie eine biblische Grundlage haben, eigens hervorgehoben zu werden: der Weg, den der Heiland mit dem Kreuze beladen von der Richtstätte bis zur Schädelstätte in der hl. Passion gewandert ist, und die auf dieser geschehene Kreuzigung selbst: ersterer als Vorbild zur Nachfolge Christi, dem Leitstern der christlichen Vollkommenheit, letztere als Sinnbild der Abtötung (Mortifikation), als obersten Grundsatzes derselben. Nach wiederholter Aussage des Heilandes selbst (Matth. 16, 24 und die Parall.) besteht in der Übernahme und Tragung des Kreuzes, dieser Chiffre des Schmerzes und Leidens, die Nachfolge Seiner: das ist der von unsern Geisteslehrern so hoch gefeierte königliche** Weg des hl. Kreuzes, welcher den Christen allein ungefährdet dem Ziele seiner Wanderung entgegen führt. In der That, des großen Kreuzträgers Vorgang hat auch das irdische Leben seiner Jünger für einen wahren Kreuzweg erklärt, und die einzelnen Stationen desselben sind nur ebenso viele Standorte oder Abschnitte auf dem schmerzvollen Lebenspfade des christlichen Erdenpilgers. Durch Christi Kreuz ist der Schmerz geweihet und zu einem wesentlichen Momente in der christlichen Heilsordnung gestaltet: was Wunder, daß die via dolorosa das fromme Gemüt so ernst wie lieblich anmutet! Anlangend aber die Kreuzigung, auf deren typischen

---

* Die Auferstehung ist vorzugsweise das Dogma der Hoffnung: fiducia Christianorum resurrectio mortuorum, Tertullian; s. Abschn. 3, § 3, Nr. 1, u. § 8. Nr. 4. Das Kreuz auf dem Grabe eines verstorbenen Gläubigen muß daher vornehmlich als Unterpfand der christlichen Hoffnung gefaßt werden.

** „Königlich“ (wir bemerken das, weil es häufig wohl nicht recht verstanden wird) heißt in dieser Zusammenstellung der Kreuzweg, weil er die wohl unterhaltene, gut gebahnte und sicher zum Ziele der Residenz führende Land- oder Königsstraße ist, im Gegensatze zu den oft krummen und vernachlässigten Neben- und Seitenpfaden, die leicht vom Ziele ab in die Irre führen.

Sinn der Apostel (Gal. 7, 14) hinweiset, so kann die Annagelung Jesu an das Holz des Fluches, auf dem sein blutig zerfleischter Leib regungslos geheftet blieb, bis er im Tode verschied, uns auch in einzelnen Zügen die christliche Abtötung reflektieren, gemäß welcher wir unseren natürlichen Sonderwillen samt seinen unreinen Trieben und verderbten Begehrungen ohne Erbarmen mit den typischen Nägeln der Selbstverleugnung an das harte Holz der nur im Dunkel des Glaubens erkannten Führungen und Schickungen des göttlichen Willens anheften, und an diesem mystischen Kreuze so lange, mit Henkershärte gegen uns selbst, ohne der sinnlichen Natur irgend eine Regung zu gestatten, festhalten sollen, bis ihr ungöttliches Scheinleben endlich im Tode erlischt. Nochmals, wer erschöpft den Tiefsinn des Kreuzes? Vgl. hierzu Erlös.-Lehre Bd. 2 S. 118 ff. — Darum auch in der Kirche Gottes bei wahrhaft frommen Seelen eine so innige und zärtliche, oft überschwengliche Liebe zum Kreuze in jedem Sinne des Wortes, eine Liebe, deren Übermaß, um gleich das Höchste zu sagen, seit dem seraphischen Franziskus von Assis, mitunter bei einzelnen Bevorzugten groß genug war, um von der Seele aus auch ihren Leib zu ergreifen und seinen Gliedmaßen sichtbarlich die Kreuzigungsmale Christi einzudrücken: Begnadigte, welche als lebende Bilder des Gekreuzigten im sterblichen Leibe walleten. Die Kirche selbst hat alles gethan, um die Verehrung des Kreuzes zu fördern: die Andacht zu den hl. Wundmalen, besonders aber die Begehung des Kreuzweges hat sie mit reichlichen Ablässen bedacht; außer den beiden speziellen Kreuzfesten hat sie zwei volle Wochen, die Passionszeit, dem Kreuze gewidmet, während deren sie ununterbrochen als die einzige Hoffnung das Kreuz begrüßt (o crux, ave, spes unica), und in deren Höhepunkte, dem hl. Karfreitage, ihre Liturgie in den herrlichsten Hymnen (vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium), vornehmlich aber im Hochgesange des Kreuzes (crux fidelis) den Trauerschmerz um den gekreuzigten Weltheiland in zärtlichster Liebesglut austönt. — Die Welt dagegen, welche im argen liegt, deren Gott der Bauch, deren Ruhm in ihrer Schande, welche auf Irdisches sinnt, ist Feindin des Kreuzes Christi (Philipp. 3, 18), und ebenso der Fürst dieser Welt, wie es die hl. Väter bezeugen. Staurophobie ist ein Kennzeichen der Hölle und ihrer Parteigänger auf Erden; und darum muß es ein wahrhaft furchtbares Symptom der Häresie genannt

werden, daß die ihr Verfallenen jenes Zeichen zu tragen sich scheuen, in welchem Jesus Christus die Gewalten dieser Welt und die Kräfte der Hölle überwunden hat (s. Windischmann, Erklärung des Br. a. d. Galater, zu 6, 14). Von Beza, dem zweiten Reformator Genfs, ist das lästerliche Wort überliefert: Fateor me ex animo crucifixi imaginem detestari; und, ach leider, unser großer Dichter Goethe scheuet sich nicht, das heilbringende Zeichen, für jeden von Adam Geborenen den einzigen Hoffnungsanker, mit heidnischer Kälte „eine unästhetische Figur“ zu nennen. Halten wir uns zum Kreuze und schämen wir uns desselben nicht.*

---

* Einige archäologische Notizen: Man unterscheidet bekanntlich eine dreifache Kreuzform, die crux decussata ×, die crux commissa T und die crux immissa +; trotz einiger Bedenken bleibt es doch das Wahrscheinlichere, daß das Kreuz Christi die Form der c. immissa hatte (so jüngst noch Münz, archäologische Notizen über das Kreuz § 3; obgleich andere Forscher eher für die c. commissa stimmen möchten, vgl. Langen, die letzten Lebenstage Jesu S. 321), und so wäre die katholische Sitte auch hier im Rechten, nur scheint es, daß unsere Maler und Steinmetzen das Kreuz etwas zu hoch über dem Boden darstellen. — Über den Unterschied zwischen bloßem Kreuze und dem Kruzifixe war schon Rede; bezüglich der Verehrung konnten wir einen solchen nicht gelten lassen, wenngleich ihn die Ikonoklasten versuchten. Obschon nun bereits in der Geschichte des morgenländischen Bildersturmes einige Kruzifixe vorkommen, so sind sie doch im ganzen im Orient auch zur Zeit noch in der öffentlichen Verehrung weniger häufig. Man bleibt dort lieber beim einfachen Kreuze stehen. In der abendländischen Kirche kommen beide gleich oft vor, das Kruzifix aber in durchgängigem Gebrauche doch wohl erst seit der karolingischen Zeit. Früher begnügte man sich auch hier mit dem einfachen Kreuze, fügte allmählich als Symbol Christi das Lamm am Fuße des Kreuzes hinzu, auch wohl Christi Brustbild an der Spitze oder am Fuße desselben mit dem Lamm in der Mitte; endlich ward der ganze Christus dem Kreuze zugesellt, zunächst vorwaltend als lebendig und bekleidet, ein Sieger über den Tod, darauf (etwas früher schon im Orient, im Abendland durchgängig seit dem 12. Jahrhundert) getreu nach dem Berichte der Evangelisten, Christus im Tode verschieden, das Korpus nackend, nur mit dem Lendenschurze versehen (sieh das Genauere bei Dr. Kaiser: Aus der Schatzkammer des Domes zu Minden, S. 7 ff.). Das ist auch unfraglich die passendste Darstellung.

Dritter Abschnitt.

Die allgemeine Vollendung.

1. Hauptstück.

Die vorbereitenden Umstände derselben, oder: Der jüngste Tag.

a) Die Wiederkunft Christi.

§ 1.

1. Einführung und Übersicht. — Es giebt eine besondere Vollendung des Menschen und eine allgemeine, jene die des Individuums, diese die der Gesamtheit aller oder des Geschlechts, dessen Mitglied das Individuum ist. Mit der Vollendung des Menschengeschlechts fällt dann auch die Vollendung der übrigen Weltschöpfung zusammen. Nachdem wir daher die Vollendung des Individuums betrachtet (1. Abschn.), nachdem wir darauf das Verhältnis der bereits Vollendeten zu den Nochnichtvollendeten erwogen haben (2. Abschn.), hat es der dritte und letzte Abschnitt der Eschatologie mit der allgemeinen Vollendung der Menschheit und der Welt überhaupt zu thun. Sie gehört annoch durchaus der Zukunft an. Also fällt hier alle empirische Kunde fort, und da auch die Folgesätze des vernünftigen Denkens hier nur schwach und ungenügend sich bewähren, werden wir um so mehr auf die Belehrungen der Offenbarung hingewiesen.

Nicht der Mensch bloß, auch die Menschheit vollendet sich. Wie nach Vernunft und Offenbarung das Menschengeschlecht einen Anfang gehabt hat, so wird es auch ein Ende haben; dies heißt aber nicht: wie es ins Dasein gesetzt worden, so wird es aus demselben heraus

zerstört werden, sondern nur: wie es zeitlich begonnen hat, so muß es auch zeitlich sich abschließen. Es bleibt nicht ewig ein werdendes, sondern es wird einst ein für ewig gewordenes, fertiges sein. Unaufhörliches Produzieren und Reproduzieren ist nicht der Menschheit Bestimmung; und wenn nach Gottes Ratschluß die Vollzahl ihrer Individuen geworden sein wird, hört das Werden auf, und das Geschlecht empfängt die Natur seiender Stetigkeit. Eine unchristlich-pantheistische Vorstellung wäre die, als ob das Menschengeschlecht fort und fort sich neu erzeugen und in ewigem Kreislauf von Geburt und Tod sich verjüngen werde. Hat doch schon der Apostelfürst, 2. Petr. 3, 4, die Ausrede jener, welche da sagen: „Seit unsere Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es von Anbeginn der Schöpfung gewesen ist", als Betrug und Selbsttäuschung gebrandmarkt.

Die Vollendung des Menschen als Mitgliedes am Geschlechte ist zunächst Vollendung des leiblichen Bestandteiles seiner Natur, denn nach *diesem* gehört er unmittelbar dem Geschlechtsleben an. Wenn daher das Pleroma der Individuen vorhanden sein wird, so geschieht die Vollendung derselben als Glieder der Gattung durch Wiedervereinigung der im Tode abgesonderten Menschenseelen mit der jedem von ihnen zustehenden Leiblichkeit. Diese Wiedervereinigung der beiden Teile menschlicher Natur kann aber nur eintreten *nach* oder doch *mittels* der Wiederbelebung der abgestorbenen Leiber. So ist denn die *Auferstehung des Fleisches* das Hauptdatum in der allgemeinen Vollendung. Wie der leibliche Tod als *Trennung* der Seele vom Körper das Individuum als solches vollendet, so vollendet die Wiederbelebung der Leiber und ihre *Verbindung* mit den separierten Menschenseelen das Geschlecht der Menschen, d. h. macht dasselbe fertig und in sich abgeschlossen für alle Ewigkeit.

Was daher beim Tode hinsichtlich der *Individuen* bereits geschehen ist, wird sich in entsprechender Weise bei der Auferstehung für das Geschlecht wiederholen müssen: das Gericht nämlich über das Geschlecht, d. h. das *allgemeine Gericht*, und der Vollzug des Urteilsspruches mit den verschiedenen Losen in der Ewigkeit. Da wir jedoch diese letzteren, auch insofern sie durch Teilnahme der Leiber nach der Auferstehung modifiziert werden, bereits im 1. Abschn. mit behandelt haben, so bleibt uns hier nur das allgemeine Gericht als zweiter Punkt der Darstellung.

Das Prinzip oder die Wirkursache der allgemeinen Vollendung ist der Gottmensch Christus der Herr, s. S. 4. Diese Vollendung bildet den Schluß seiner theandrischen Thätigkeit, mit welchem er sein Mittleramt endigt und die ihm anvertraute Herrschaft dem Vater wieder übergiebt, 1. Kor. 15, 28. Zum Behufe nun aber der Wiedererweckung der erstorbenen Leiber und der Abhaltung des allgemeinen Gerichtes wird er, welcher da „aufgenommen in den Himmel sitzet zur Rechten des Vaters“, zu seiner Zeit sichtbar auf die Erde zurückkehren. Diese Wiederkunft oder zweite Parusie Christi mit ihren einzelnen Umständen und näheren Bestimmungen ist der dritte Gegenstand dieses Abschnittes. — In der zeitlichen Aufeinanderfolge, nach welcher wir sie abzuhandeln gedenken, nehmen sich die drei Stücke so auf, daß im ersten Hauptstücke die Wiederkunft Christi, im zweiten die Auferstehung des Fleisches, im dritten das allgemeine Gericht mit dem sich anschließenden Weltende an die Reihe kommt.

2. Die Wiederkunft des Herrn nach der hl. Schrift. — Die Thatsache der einstigen Wiedererscheinung Christi auf Erden zur Abhaltung des Gerichts wird uns schon im erweiterten apostolischen Symbolum verbürgt mit den Worten: iterum venturus est (Christus) cum gloria judicare vivos et mortuos. An dieser Wahrheit ist auch unter gläubigen Christen niemals gezweifelt worden, und da bezüglich der Thatsache selbst nichts weiter, als eben diese, dogmatisiert worden ist, so genügen wir unserer Aufgabe, wenn wir die einschlägige Schriftlehre darstellen und erläutern.

Ganz bestimmt belehrt uns die hl. Schrift über eine zweite und andere Ankunft Christi auf Erden, eine zweite gegenüber der ersten bei der Menschwerdung, aber auch eine andere im Gegensatz zu der ersten, indem er, während er in der Fülle der Zeit, um uns zu erlösen, in Knechtsgestalt sich selbst entäußernd unter uns gewohnt hat, am Ende derselben zur Abhaltung des Gerichtes in höchster Pracht und Herrlichkeit erscheinen wird. Schon in den Büchern des A. T. wird prophetisch auf eine zwiefache Ankunft des Messias hingewiesen, freilich so, daß in der prophetischen Fernsicht der Zukunft beide nicht selten in einander laufen, und es schwer hält, jedesmal zu entscheiden, was der ersten und was der zweiten Erscheinung des Messias zufällt. Wir können hier auf Prüfung einzelner Stellen des A. B. nicht eingehen, aber die Sache ist so gewiß, daß die spätere jüdische

Überlieferung im A. T. Grund und Anlaß fand, die Lehre vom leidenden und vom glorreichen Messias, oder nach ihrer Ausdrucksweise vom *Messias ben Joseph* und *Messias ben David* zu förmlichen Lehrstücken auszubilden. Das N. T. aber handelt an buchstäblich unzähligen Stellen von der zweiten Ankunft Christi, aus denen ich einstweilen zum Beweise der Thatsache nur eine aushebe, Apost.-Gesch. 1, 11, wo die über die Himmelfahrt Christi staunenden Jünger aus dem Munde der Engel die Worte vernehmen: „Dieser Jesus, der von euch zum Himmel aufgenommen ist, wird eben so wiederkehren, wie ihr ihn in den Himmel habt fahren gesehen." Statt weiterer, hier ganz unnötiger Anhäufung von Texten, stehe hier vielmehr die Reihe biblischer Bezeichnungen der Wiederkunft Christi. Sie heißt: **πορουσία** adventus „Ankunft" Matth. 24, 3 — **ἐπιφάνεια** (auch) adventus „Erscheinung" 1. Tim. 6, 14 — **ἐπιφάνεια καὶ βασιλεία** adventus et regnum „Erscheinung und Reich", oder (als Hendiadys) Erscheinung des Reiches 2. Tim. 4, 1 — **ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας** illustratio adventus „Erscheinung der Ankunft" 2. Thessal. 2, 8 — **ἐπιφάνεια τῆς δόξης** adventus gloriae „Erscheinung der Herrlichkeit" Tit. 2, 13 — **ἀποκάλυψις** revelatio „Offenbarung" 2. Thess. 1, 7 — **ἀποκάλυψις τῆς δόξης** revelatio gloriae „Offenbarung der Herrlichkeit" 1. Petr. 4, 13 — **φανέρωσις** apparitio „Kundgebung" Koloss. 3, 4; auch allgemein das „Reich Gottes" **βασιλεία θεοῦ** regnum Dei nach Luk. 21, 31: „Wisset, daß dann Gottes Reich nahe ist." Während nun aber die genannte Reihe von Ausdrücken die Thatsache an sich selbst kennzeichnet, findet sich, da die hl. Schrift die Thätigkeit des wiederkehrenden und zum andern Male auf Erden erscheinenden Gottmenschen im Gegensatze zur erlösenden als die richtende beschreibt, noch eine zweite, vom Zwecke der Wiederkunft Christi entnommene Reihe von namentlichen Bezeichnungen. Im A. T. schon heißt jedes feierliche Gericht über die Welt und die Menschen, besonders insofern deren Bosheit und Strafwürdigkeit in Betracht kommt, nach einer bekannten in vielen Sprachen üblichen Anschauung der (verstehe: Gerichts-)* Tag, der Tag des Herrn, der große Tag u. dgl. (יוֹם, יוֹם יְהוָֹה, יוֹם גָּדוֹל, bei

* Das „Gericht" ist altdeutsch, besonders gotisch *dôms;* daher die Ausdrücke: ahd. *tuomtag,* mhd. *tuomestac,* alts. *dômdag* (im Heliand), altn. *dômadagr,* ags. *dômdäg,* noch engl. *doomsday* u. s. w., so gern vom allgemeinen

Joel und andern Propheten). Hiernach nennt denn nun auch das N. T. die Zeit der Wiederkunft Christi den „Tag" d. i. den Tag vorzugsweise, den allbekannten furchtbaren (Gerichts-) Tag: ἡμέρα ἐκείνη dies illa 2. Tim. 4, 8; ferner auch den „Tag des Herrn" oder „Christi" ἡμέρα κυρίου, ἡμέρα Χριστοῦ 1. Thessal. 5, 2 und Philipp. 1, 6, dann die „Tage des Menschensohnes" ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου dies filii hominis Luk. 17, 26, und endlich den „letzten Tag" ἐσχάτη ἡμέρα dies novissimus Joh. 6, 39 und 40, d. i. der Tag, dessen Morgen der Augenblick der Auferstehung und dessen Abend die Ewigkeit ist, der also kein Ende haben wird.

Nach Darlegung der namentlichen Bezeichnungen versuchen wir nunmehr durch Kombination aller einschlägigen Stellen eine übersichtliche Beschreibung des ganzen Herganges bei der Wiederkunft Christi zur Vollendung der Welt, auf dessen Detail wir dann, so weit es dogmatisch ist, im einzelnen zurückkommen werden, zu geben. Wir halten eine solche Gesamtanschauung von den letzten Dingen nach der Darstellung der hl. Schrift für lehrreich und fördernd.

„Nachdem Zeichen und Wunder, furchtbar schreckliche Vorboten der Wiederkunft Christi, vorangegangen, wird der Herr ankommen sichtbar erscheinend in den Lüften, vorauf das Zeichen des Menschensohnes am Himmel, Matth. 24, 30; er wird kommen in Begleitung der Heeresscharen der Engel, 2. Thess. 1, 7, und wohl auch der Heiligen, welche mit ihm die Welt richten werden, 1. Kor. 6, 2; die Engel gehen vor ihm her und stoßen in die Posaune, Matth. 24, 31, und auf den letzten Posaunenstoß des Erzengels, 1. Kor. 15, 52, werden alle, so in den Gräbern ruhen, die Stimme des Sohnes Gottes hören und auferstehen, Joh. 5, 28; darauf werden die Engel als göttliche Sendboten die Erstandenen von allen vier Windstrichen sammeln, Matth. 24, 31 f., zuerst die vorher Gestorbenen, 1. Thess. 4, 15, dann auch die noch Lebenden, und vor Christi Tribunal führen. Darauf wird der Herr die vor ihm versammelten Völker und Nationen scheiden, wie der Hirt die Herde sondert, und wird

---

Gerichte und Weltende gebraucht werden. Seitdem uns nhd. das tuom, tôm zur scheinbaren Ableitungssilbe wie „Fürstentum" u. dgl. geworden, haben wir zum minder schönen abstraktern „Gericht" greifen müssen.

die Schafe zu seiner Rechten, die Böcke aber zu seiner Linken stellen und nun das allgemeine Gericht in der bekannten Weise vornehmen, Matth. 25, 31 ff. Nachdem das Gericht vollzogen, werden die Erwählten dem Herrn in die Lüfte folgen, 1. Thess. 4, 16, und werden beständig beim Herrn sein zum Genusse des ewigen Lebens, Matth. 25, 46. Gleichzeitig wird das Feuer, welches den Herrn als Organ der Bestrafung begleitet, die sichtbare Welt erfassen, 2. Petr. 3, 10 ff.; Erde und Himmel, welche jetzt sind, werden durch den sogenannten Weltbrand geläutert werden, und ein neuer Himmel und eine neue Erde werden sein, das. V. 13. Dies Feuer wird dann die im Gericht Verworfenen ergreifen, die zum ewigen Feuer verurteilt wurden, Matth. 25, 1 u. 46; Christus der Herr aber, nachdem er die Erlösten seinem Vater vorgestellt, und auch den letzten Feind, den Tod, überwunden hat, wird die ihm übertragene Herrschaft an den Vater zurückgeben, und Gott wird sein alles in allem, 1. Kor. 15, 28."

Bei dieser biblischen Gesamtübersicht der letzten Dinge sind die Stellen aus der Apokalypse ihrer Dunkelheit wegen unberücksichtigt geblieben, wie wir denn überhaupt in der ganzen Materie diese prophetische Schrift geflissentlich nur dann heranziehen, wo es unerläßlich ist. Wiewohl manche Theologen daran verzweifeln, die das Ende der Dinge betreffenden Aussagen der hl. Schrift zu einem Gesamtbilde zu vereinigen, so glauben wir doch, daß die vorgelegte Kombination haltbar sei, wenn es auch hier nicht unsere Aufgabe sein kann, dieselbe gegen jede exegetische Einwendung zu verteidigen. Auf einzelne Momente der Ein- und Nacheinanderreihung kommen wir jedoch im Verlaufe zurück. — Als von dogmatischer Bedeutung heben wir hier einstweilen nur zwei Punkte aus: Die Vorzeichen der Wiederkunft Christi und damit des Weltendes, und die Frage nach der Zeit derselben.

3. Die Vorzeichen der zweiten Parusie. — Wenn der Herr selbst einerseits versichert (Matth. 24, 43 f., vgl. 1. Thess. 5, 2), daß des Menschen Sohn unversehens wie ein Dieb in der Nacht kommen werde, so daß niemand Tag und Stunde vorauswisse, offenbar, damit sowohl der einzelne Mensch als auch das ganze Geschlecht sich stets auf die letzten Dinge bereit halte: so fordert er andererseits doch auch auf (Matth. 16, 2 ff.), die Zeichen der Zeit zu prüfen, und

macht es den Pharisäern zum Vorwurf, daß sie, aus Erscheinungen am (Luft-) Himmel die kommenden Witterungsverhältnisse voraus bestimmend, auf die Zeichen der Zeit nicht achteten. Wir glauben hieraus entnehmen zu sollen, daß es in dieser Frage nach den Vorzeichen der Wiederkunft Christi und ihrem zeitlichen Eintreffen zwar nicht ratsam ist, apodiktisch absprechen, aber doch gestattet, bescheiden prüfen zu wollen. — Über das Weltende und die ihm voraufgehenden *σημεῖα* handelt ausführlich nur das 25. Kap. bei Matthäus; allein zuverlässige Thatsachen lassen sich aus diesem biblischen Passus darum weniger erheben, weil der Herr dort nicht bloß vom Weltende, sondern auch von der Zerstörung Jerusalems als dessen Vorbilde, weissagt, so daß sich oft schwer genug entscheiden läßt, was dem einen oder dem andern Ereignisse angehöre. Einzelne, aber bestimmtere Vorereignisse des Weltendes enthält auch das 2. Kap. d. 2. Br. a. d. Thessal. Nimmt man zu diesem allen noch zerstreute, gelegenheitliche Andeutungen hinzu, so lassen sich die Vorboten der zweiten Parusie nach der heil. Schrift teils mit Gewißheit, teils mit Wahrscheinlichkeit folgendermaßen ordnen.*

Zunächst muß die Verbreitung des Christentums über die ganze Erde als Vorbedingung der zweiten Ankunft Christi gelten. Die Apostel erhalten nämlich nach Matth. 28, 19 und Mark. 16, 15 vom Herrn den Auftrag, das Evangelium „jeglicher Kreatur“ zu verkünden, und der Heiland erklärt Matth. 24, 14 mit dürren Worten: „Dies Evangelium wird auf dem ganzen Erdkreise verkündet werden zum Zeugnis für alle Völker, und dann wird eintreten das Ende (*τέλος*, consummatio)“. Indes so bestimmt auch diese Aussage Christi lautet, so mag sie doch wohl nur in großem Ganzen oder cum grano salis zu verstehen sein, auch scheint sie sich doch eigentlich nur auf die Verkündigung, nicht auch auf die

* Bei der Betrachtung dieser biblischen Vorzeichen der Wiederkunft Christi und des Weltendes liegt prüfende Reflexion auf die Gegenwart nahe und soll keinem Leser verwehrt werden; wir selbst jedoch werden uns solcher Anwendung möglichst enthalten, weil wir überzeugt sind, daß es für den Menschen äußerst schwer ist, die Signatur der Zeit, in welcher er selbst lebt, gehörig zu beurteilen, weshalb wir auch auf die nachbiblischen Weissagungen über bevorstehendes Weltende, wie sie in aufgeregten Zeiten stets von neuem auftauchen, gar nicht viel halten.

Annahme, somit die Verbreitung des Christentums zu beziehen; und meines Erachtens urgiert man, wenn man sich mit dem Gedanken trägt, daß die ganze Menschheit, bevor das Weltende eintreten könne, eine Herde und ein Schafstall sein müsse, zu sehr die Äußerung des Herrn bei Joh. 10, 16: „Noch andere Schafe habe ich, die nicht von dieser Hürde sind; auch diese muß ich herbeiführen; sie werden meine Stimme hören und es wird sein eine Hürde und ein Hirt“: denn die hier bezeichnete Einheit kann sich doch wohl zunächst nur auf die Universalität des Christentums dem partikularistischen Judentum gegenüber, o. w. d. i. darauf beziehen, daß, nachdem die zwischen Juden und Heiden trennende Scheidewand weggeräumt worden, auch letztere zum Reiche Gottes sollen zugelassen werden, vgl. Ephes. 2, 14. So weit also diese Aussagen reichen, würde sich die gegenwärtige Generation schwerlich in Sicherheit vor dem Eintreten des Weltendes dürfen einwiegen lassen. Freilich scheint der Apostel Paulus, Röm. Kap. 11, wo er die Anwartschaft des israelitischen und der heidnischen Völker auf das Christentum in gegenseitigem Verhältnisse erörtert, besonders V. 25—31, eine Massenbekehrung des Volkes Israel, welche allem Anscheine nach noch lange wird auf sich warten lassen, vor dem Ende in Aussicht zu stellen; gleichwohl will uns bedünken, daß des Apostels Auslassungen zu dunkel seien, um mit Sicherheit auf eine dem Abschluß der Zeit vorhergehende, allgemeine Bekehrung Israels als Nation zum Christentum rechnen zu können.*

Als zweites Vorzeichen ist anzusetzen der Abfall vom Glauben oder die Apostasie**: in großartigen Zügen wird uns diese 2. Thess. 2, 1 ff. nach der gewöhnlichen Erklärung in der Verbindung mit der Lehre vom Antichrist, zu dessen Auftreten der Abfall vom Glauben sich teils als vorbereitende Ursache, teils als resultierende Wirkung

* Die hl. Väter scheinen durchweg diese Auslassung des Apostels über das künftige Schicksal Israels von einer dem Abschluß der Zeit vorhergehenden Bekehrung desselben zum Christentum, welche er als förmliche Weissagung vortrage, zu verstehen. Für diesen Fall, wird man einräumen müssen, kann allem Ermessen nach das Weltende noch nicht so bald eintreten, da von einer solchen Bereitwilligkeit des israelitischen Volkes noch wenig zu spüren ist.

** Auch unsere vorchristliche Mythologie in der Edda weiß von einer Steigerung der Bosheit als Vorbote des Weltendes oder der „Götterdämmerung“ (ragnarök), wie sie dort heißt; nur gipfelt diese Bosheit nicht, wie in der heil.

verhalten wird, beschrieben. Auf die Beziehung der Stelle zum Antichrist kommen wir nachher zurück. Aber die Apostasie vom Glauben selbst wird nach der Darstellung des Apostels so furchtbar werden, daß sie über die christliche Religion als ein förmliches Antichristentum zeitweilig die Oberhand zu gewinnen scheint, und daher nicht etwa bloß als Häresie d. i. Leugnung der Kirche, sondern als Verkennung aller positiven Offenbarung, ja auf dem Gipfelpunkte als diabolische Verkennung und Lästerung alles Göttlichen oder Leugnung aller Religion aufzufassen ist. „Geheimnis der Bosheit" (*μυστήριον ἀνομίας*) nennt Paulus diese Erscheinung. Im Verhältnis zum erstgenannten Vorzeichen, scheint es, muß gesagt werden, daß, nachdem (oder vielleicht auch indem) die christliche Lehre im großen und ganzen überall auf Erden verkündigt (nicht gerade von allen angenommen) worden, jene schreckliche Apostasie ihren Anfang nehmen wird. Wir unterdrücken alle Reflexion auf die Gegenwart.*

Schrift, religiös in Unglauben und Gottlosigkeit, sondern sittlich in Zerrüttung der Blutsbande durch Brudermord und Ehebruch; man sehe die berühmte Stelle in der *völuspá* Str. 45 und 46.

Brœdr munu berjask	Brüder werden streiten
ok at bönum verdhask	und einander töten;
munu systrungar	werden Schwesterkinder
sifjum spilla . . .	ihre Sipp' erschlagen . . .
Hart er i heimi	Hart ist daheime
hórdómr mikill d. i.	greuliche Unzucht.

Man hat an dieser und andern Stellen der Wöluspa christlichen Einfluß finden wollen, mit Unrecht, scheint uns: denn gerade die Differenz der Anschauung beweist die Ursprünglichkeit solcher mythischen Züge. Übrigens ist die Auffassung der altgermanischen Mythologie vom Weltuntergang überaus großartig und sittlich gehaltvoll; ihre Darstellung verdient mehr, als irgend eine andere heidnische, mit der christlichen verglichen zu werden: wir kommen auf einzelne Einklänge besonders im 3. Hauptstück zurück.

* Wie schon zur Zeit Kaisers Rudolf von Habsburg der mehrfach gesteigerte Abfall auf die historisch-politischen Verhältnisse bezogen ward, zeigt lehrhaft eine Äußerung Engelberts v. Admont (*de ortu et fine imp. Rom.* c. 22 bei Klee, Dogm. 3. S. 466): Cum igitur constans sit et indubium, quod nonnisi ante adventum Antichristi futura sit praedicta triplex discessio: scilicet prima regnorum in Romano imperio, per quam discessionem imperium deficit et cessabit in totum; secunda ecclesiarum ab obedientia sedis apostolicae, quae ad praedictam primam secessionem causali ordine

4. Ein weiteres Vorzeichen der Wiederkunft des Herrn bildet der Antichrist. — Waren die vorgenannten Ereignisse als entferntere Vorzeichen der zweiten Parusie anzusehen, so mag das Auftreten des Antichristes, „jenes Bösewichtes, den der Herr durch den Hauch seines Mundes töten und vernichten wird durch die Erscheinung seiner Ankunft" (2. Thess. 2, 8.), als nächster, unmittelbarer Vorbote derselben gelten. — Was sich über die Person und die Erscheinung des Antichristes, in Betreff deren dogmatisch nichts entschieden ist, mit Gewißheit oder größter Wahrscheinlichkeit feststellen läßt und hier in zusammenfassender Übersicht dargestellt werden soll, knüpft sich vornehmlich an 2. Thess. 2, 2—10 als die Hauptstelle. Diese paulinische Perikope, die ausführlichste und bedeutendste, ist gleichwohl dunkel und vieldeutig genug, wenn auch die Schwierigkeit weniger in den Worten, als in ihrer Beziehung auf Personen und Zustände liegt. Zudem spricht der Apostel mit geflissentlicher Zurückhaltung, deutet auf mündliche Belehrungen hin, welche uns entgehen, redet endlich prophetisch, also naturgemäß dunkel und geheimnisvoll. Anlaß zu seiner Expektoration gaben dem Apostel gewisse Betrüger, welche mittels eines ihm untergeschobenen Briefes den Bewohnern von Thessalonich hatten aufbinden wollen, der Tag des Herrn sei nahe, aus welcher vielfach geglaubten Vorstellung allerhand Unordnung und Verwirrung der bürgerlichen Verhältnisse entstanden war. Die Absicht des Apostels ist demgemäß seinen Lesern zu zeigen, die Wiederkunft Christi stehe noch nicht so unmittelbar bevor, und er erreicht sie, indem er lehrt, vorher noch müsse die „Apostasie" eintreten, und „der Mensch der Sünde" sich offenbaren, noch aber sei ein „Hemmnis" (ὁ κατέχων V. 7, τὸ

consequitur, quia gladio saeculari seu saecularis potestatis sublato gladius spiritualis carebit similiter tandem suo defensore contra schismaticos et haereticos; tertia fidelium a fide, quae discessio similiter sequitur ad duas primas discessiones, quia nec potestate spirituali vel saeculari tunc valente coercere homines schismaticos sub christianae fidei unitate et obedientia sicut prius, singuli secundum suas affectiones et voluntates confingent et eligent sibi diversos errores. — Merkwürdig bleibt diese Stelle, weil darin der Untergang des heiligen römischen Reiches deutscher Nation und die Reformation voraus verkündigt und beide Ereignisse als Vorbereitung des Weltendes aufgefaßt zu werden scheinen: wenn auch die religiös-politischen Anschauungen des Verfassers gegenwärtig wohl schwerlich noch allgemeinen Beifall finden werden.

κατέχον V. 6) vorhanden, welches sein Auftreten hindere.* — Außer dieser paulinischen Stelle kommen drei johanneische Stellen in Betracht, 1. Joh. 2, 18 und 22; das. 4, 3 und 2. Joh. 7, an denen auch der Name „Antichrist" sich findet. Ob in der Apokalypse Kap. 13 unter dem Bilde des Tieres der Antichrist bezeichnet sei, hängt davon ab, ob in diesem Teile des Buches vom Sturze des Heidentums oder vom Weltende gehandelt werde.** Die typische Beziehung auf den Antichrist wird nicht zu leugnen sein.

Anlangend zuerst den Namen, so kommt der „Antichrist" in der paulinischen Hauptstelle als Personalbezeichnung nicht vor, indes wird hier die gemeinte Person als Widersacher Christi und im diametralen Gegensatz zu Christo so scharf gezeichnet, daß die appellative Bedeutung des Wortes ganz vorzüglich auf einen solchen Mann paßt, als welchen wir uns den Antichrist vorzustellen haben. Der Name, ausschließlich johanneisch,*** findet sich in den zuletzt genannten Texten, und zwar so, daß freilich die Mehrzahl mit der Einzahl wechselt und die gemeingültige appellative Bedeutung des Wortes hervorgehoben wird („Ihr habt gehört, daß der Antichrist kommt, und schon sind viele Antichriste in der Welt." — „Viele Verführer sind ausgegangen in diese Welt, die nicht bekennen, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen. Das ist der Betrüger und der Antichrist"), dennoch aber einer, welcher „in der letzten Stunde" auftritt, persönlich als der

* Döllinger in dem Werke: „Christentum und Kirche" S. 277 ff. erklärt mit anderen die schwierige Stelle aus der zeitgenössischen Geschichte. Der „Mensch der Sünde" ist hiernach Kaiser Nero: ὁ κατέχων ist Claudius, der noch regiert; „das schon wirkende Geheimnis der Bosheit" sind die Machinationen des Thronfolgers; das „im Tempel sitzen" (nach Daniel 9, 27 Greuel der Verwüstung an hl. Stätte, vgl. Matth. 24, 15) ist die Entweihung und Zerstörung des Tempels durch Vespasian und Titus u. s. w. Dabei wird eine partielle Mitbeziehung auf das Weltende nicht beanstandet, S. 285 und 422. Die gewöhnliche Auffassung, an die wir uns lieber halten, will gerade umgekehrt, daß hauptsächlich und zunächst vom Weltende die Rede sei, ohne daß darum eine Mitbeziehung auf damalige Zeitverhältnisse geleugnet zu werden braucht. Wir gehen um so weniger exegetisch ein, als wir ja in beiden Fällen berechtigt bleiben, den Passus dogmatisch vom Antichrist zu verwenden.

** Döllinger a. O. S. 275 stellt letzteres in Abrede.

*** Wie ja auch ὁ λόγος als Bezeichnung des Sohnes Gottes und ὁ παράκλητος als Zuname des hl. Geistes in Verhältnis zu Christo ausschließlich diesem Hagiographen eignen.

vorzugsweise diesen Namen verdienende mehr vorausgesetzt als geschildert zu werden scheint („Wer ist der Lügner, wenn nicht derjenige, welcher leugnet, daß Jesus ist der Christus: der ist der Antichrist, den den Vater und Sohn leugnet"). Anlangend die Auffassung des Wortsinnes von ἀντίχριστος, so verstehe man die Partikel im Kompositum nicht bloß in dem Sinne, den sie gewöhnlich als selbständige Präposition hat, von „anstatt" oder loco Christi, d. h. man fasse den Antichrist nicht bloß als solchen, welcher Jesu die Messiaswürde abspricht und sich beilegt, also als einen Pseudomessias gegenüber dem wahren Messias (wie allerdings ἀντίθεος den Gegengott bezeichnen kann), obwohl dieser Sinn nach den johanneischen Aussagen über ihn nicht auszuschließen ist; sondern man nehme ἀντί, wie in der Zusammensetzung gewöhnlich, im Sinne des feindlichen Gegensatzes von „wider" überhaupt, also: „Antichrist" = adversarius oder Widerpart Christi.

Die Frage, ob unter dem Antichrist eine bestimmte Person zu verstehen sei, oder ob derselbe als Kollektivname für Gegner Christi aller Art oder gar nur als persönliche Bezeichnung widerchristlicher Zustände und Ereignisse zu gelten habe, muß unseres Erachtens aus vorwiegenden Gründen im Sinne eines individuellen Antichristes beantwortet werden. Zwar läßt sich nicht verkennen, daß das Wort, wie es schon die Etymologie mit sich bringt und die Auslassungen bei Johannes zeigen, nicht notwendig individueller Personenname zu sein braucht, sowie, daß es auch, als Personenname verwendet, seine appellative Bedeutung beibehält, allein wenn selbst schon Johannes (s. besonders 1. Joh. 2, 18) dabei doch die Lehre von einem persönlichen Antichrist vorgetragen zu haben scheint, so zeugt die paulinische Darstellung, sobald man ihre Beziehung auf die letzten Dinge einräumt, unwidersprechlich dafür, daß alles unter dem appellativen Sinne des Wortes „Antichrist" Begriffene, d. h. der widerchristliche Unglaube, die Bosheit und Gottesleugnung vor dem Weltende in einem bestimmten Individuum sich zuletzt konzentrieren, personifizieren und gleichsam leibhaft verkörpern werde. Das Antichristentum in einem Individuum personifiziert — das ist der Antichrist; und wie alles, was christlicher Glaube, Gesinnung und Leben heißt, von Christo ausgeht und zu ihm zurückführt, so wird im Antichriste alles Unchristliche im Denken, Sinnen und Leben wie in einem Brenn-

punkte sich sammeln und gestalten. Die Charakteristik des paulinischen Textes trägt doch den Stempel der Personalzeichnung zu stark: „Mensch der Sünde“, „Sohn des Verderbens“, „er sitzt im Tempel“, „jener Boshafte wird sich kund geben“, „seine Erscheinung ist in der Wirksamkeit des Satans“, zu stark also, um sich in bloß kollektiver und genereller Erklärung abschwächen zu lassen. Allerdings stehen Gottesleugner, Ungläubige, Lügner, Apostaten, Verführer in gewisser Beziehung zur Person des Antichristes, und wenn sie jene Schandtitel in hohem Grade verdienen, wenn sie Erzlügner und Erzapostaten u. s. w. sind, mögen wir sie mit Johannes Antichriste nennen; allein den persönlichen Antichrist heben sie nicht weg, sind vielmehr als dessen Vorläufer, Sendlinge und Parteigänger zu betrachten. Wenn man aber die Aussagen der Schrift über die Erscheinung des Antichristes und sein Wirken am Ende der Tage glaubt mit der Annahme erledigen zu können, daß sie bloß in figürlichem Verstande Personifikationen des Abfalls vom Glauben und des überhandnehmenden Sittenverderbnisses seien, so ist zwar solche Auffassung nicht gerade undogmatisch, hat aber weder traditionelle noch biblische Gewähr. Die Kirchenväter haben durchgängig den Antichrist als persönliches Individuum aufgefaßt, und der paulinische Text, man beachte es wohl, läßt neben dem offenbar persönlich gefaßten „Menschen der Sünde“ u. s. w. derartige Erscheinungen, teils als Folge seines Treibens V. 9 f., teils als vorbereitende Ursache V. 3 f. einhergehen. Und endlich was gewinnt man auch mit solch ausweichender Erklärung? Da gilt das Wort unseres Dichters: „den Bösen sind sie los, das Böse ist geblieben.“ Wir halten also an der altbewährten Annahme eines persönlichen Antichristes fest, um so mehr, als sogar die talmudisch-rabbinische Christologie von einem persönlichen Antimessias weiß, welcher nach ihrer Darstellung die Gog und Magog, zwei barbarische Völker (wie es scheint) in den Visionen Daniels und der Apokalypse, wider die Gläubigen in den Krieg führen, blutige Niederlagen anrichten, zuletzt aber getötet werden soll. Dabei brauchen wir selbstredend gar nicht zu verkennen, daß antichristliche Tendenzen mehr oder minder durch alle Jahrhunderte hindurch laufen, und das Böse oft massenhaft zuständlich zur Erscheinung kommt; solche Entwickelung des Bösen neben dem Guten in der äußern sichtbaren Kirche mag in ähnlicher Weise dem Geiste des Antichristes vor seinem persönlichen

Erscheinen zugeschrieben werden, wie alles Gute selbst in vorchristlicher Zeit dem Wirken des Erlösers in Rechnung zu bringen ist.

Steht uns sohin die Person des Antichristes fest, so handelt es sich in der persönlichen Charakteristik desselben, da er uns in der hl. Schrift nach seinem Namen und seinem Wirken als der absolute Widersacher Christi und Gottes, als derjenige, welcher die Christo und Gott gebührende Ehre sich selbst anmaßt, geschildert wird, und da anderseits nach derselben hl. Schrift, sowie nach der Kirchenlehre, der Teufel, wenn auch nicht als Prinzip so doch als Ursprung und Ausgang alles Bösen, Ungöttlichen und der Selbstvergötterung zu betrachten ist, — es handelt sich hier um die Frage, wie des Antichristes Verhältnis zu Satan vorzustellen sein möge. Nach einigen wird Antichrist der Teufel selbst sein, welcher (wie auch sonst vorgekommen) durch ἐμφάνεια menschliche Gestalt angenommen: das wäre ein antichristlicher Doketismus; solche Auffassung des Antichristes würde dem christologischen Doketismus entsprechen. Allein dagegen spricht in unserer Hauptstelle V. 3, wo er als „Mensch der Sünde", als „Sohn des Verderbens" bezeichnet, und V. 9, wo sein Wirken mit dem Satans verglichen wird. Andere halten, um die Parallele mit Christo im orthodoxen Sinn durchzuführen, den Antichrist geradezu für eine Inkarnation Satans: unus de hominibus, in quo Satanas habitaturus sit corporaliter, sagt der hl. Hieronymus (Komment. zu Dan. 7, 8) wohl in solchem Verstande. Antichrist würde demnach buchstäblich ein eingefleischter Teufel sein. Allein davon abgesehen, daß für solche Annahme jeder Schatten positiver Begründung fehlt, geschähe in derselben unseres Erachtens dem Bösen, um so zu sagen, zu viel Ehre, d. h. es würde ihm zu viel reale Macht beigelegt; und was wichtiger ist, die spekulative Dogmatik findet die größten Bedenken bei der hypostatischen Vereinigung zweier Naturen, welche, wie hier der Fall sein würde, beide endlich sind. Zuletzt ist auch schwerlich an eine dämonische Besitzung im eigentlichen und physischen Sinne zu denken, weil ein bloß physisch Besessener, dem Satans Wirken in ihm nicht imputiert werden könnte, nicht gut als „Sohn des Verderbens" (Hebraismus, wie „Sohn des Fettes" Js. 6, 1, also überaus verderbter böser Mensch) bezeichnet wäre. Es bleibt also nichts übrig, als physisch an einen wahren, natürlichen Menschen zu denken, in dem ähnlich, wie im gefallenen Geiste, jegliche Bosheit

ihren Mittelpunkt und Ausdruck findet, ein Mensch in ethischem Verstande immerhin vom Satan besessen, des Teufels leibhaftes Abbild, sein tauglichstes Werkzeug, in dessen Kraft er Wunder und falsche Zeichen verrichten wird a. O. V. 9, in ethischem Verstande, um mich der Kraftausdrücke Luthers zu bedienen, ganz verteufelt und durchteufelt, nur nicht physisch der Satan selbst.

Alles Übrige, was Sage und Meinung über die persönlichen Verhältnisse des Antichristes zu berichten weiß, ist reines Phantasiegebilde, und soll hier nur der Notiznahme wegen eben berührt werden. So die Meinung, daß Antichrist von einem Weibe oder einer Jungfrau, welche von Satan praeter naturam geschwängert worden, geboren werden würde: vertreten schon durch Laktantius, *instit.* 6. 17: Oritur ex Syria, malo spiritu genitus, eversor et perditor generis humani. Wie man sieht, ist diese Aufstellung der Überschattung der hl. Jungfrau durch den heiligen Geist bei der Menschwerdung Christi in widerwärtiger Weise nachgebildet. Zur Zeit des allgemeinen Hexenglaubens, wo man fleischliche Vermischung Satans mit dem Weibe für möglich und nicht selten wirklich hielt, und die Hexen auf den coitus cum diabolo (in der Formel *congressus sabathi cum Diana*) inquirierte, war man allgemein dieser Ansicht. Das besonnene Urteil muß jedoch von vorn herein vi naturae jede fleischliche Vermischung des reingeistigen Satans in Abrede stellen, eine widernatürliche Vermittelung aber des Zeugungsgeschäftes, wie man sie aufgestellt hat, erscheint uns so scheußlich, daß wir, so lange das kirchliche Lehramt sich nicht unumwunden dafür erklärt, was unseres Wissens bis jetzt nicht geschehen ist, dem Teufel nicht gern eine solche Macht in der Sache und eine solche Obmacht auch über das verkommenste Weib einräumen, wenigstens sie auf die seltensten Fälle beschränken möchten. S. Engel-L. S. 199 (2. Aufl.). So wäre denn eine solche Vorstellung vom Ursprunge des Antichristes immerhin nicht geradezu unmöglich, entbehrt jedoch jeder positiven Begründung. — Auch über Abstammung und Vaterland des Antichristes fehlt jede einer ordentlichen Begründung fähige Aufstellung. Jüdische Abstammung wird ihm des Gegensatzes zu Christo wegen, und weil er die Messiaswürde sich anmaßen werde, beigelegt; sogar daß er ein Sprößling aus dem Stamme Dan sein werde, wollten manche Kirchenväter wissen, weil dieser Stamm, in welchem von Jeroboam das goldene Kalb aufgestellt

worden, als Repräsentant aller Abgötterei galt, und weil nach Apokal. 7, 5 ff. unter den 144 Tausend Bezeichneten, welche aus den Stämmen Israels als die Auserwählten dem Lamme folgen, bei der namentlichen Aufzählung der Stamm Dan übergangen wird, sohin, meint man, mit seinem Koryphäus in Masse verloren gehe. — Antichrist soll dann nach einigen in Syrien (s. oben), nach andern in Babylon, wohl wegen der babylonischen Hure in der Apokalypse, sein Haupt erheben, hier seine Herrschaft gründen, von dort nach Jerusalem ziehen, den zerstörten Tempel der Juden wieder aufbauen, und sich hineinsetzen (V. 4 a. O. wird wohl bildlich zu deuten sein: „göttliche Ehre beanspruchen"), um sich anbeten zu lassen. Seine Herrschaft soll mit Bezug auf Dan. 7, 29, nach welcher Stelle der Greuel der Verwüstung an heiliger Stelle eine halbe Jahrwoche anhält, drei ein halbes Jahr dauern, bis sie durch Christi Erscheinung gestürzt wird.

Von etwas größerer eschatologischer Bedeutung und daher erwähnenswert ist der Kontakt, in welchen nach der Volksmeinung Henoch und Elias mit dem Antichrist geraten werden. In den drangsalvollen Zeiten antichristlicher Herrschaft werden, so meint man, diese beiden noch nicht zur Himmelsseligkeit vollendeten Männer von ihrem paradiesischen Aufbewahrungsort auf die Erde zurückkehren, werden die Menschen zur Buße ermahnen, den Kampf mit dem Antichriste aufnehmen, aber in demselben erliegen und nun erst wirklich sterben. Ob und wie weit diese Ansicht biblische und patristische Gewähr hat, ist schon früher S. 15 f. dargethan.

5. Als letztes Vorzeichen, welches Christi Wiederkunft zur unmittelbaren Folge haben wird, sind anzusetzen **außerordentliche Naturerscheinungen** furchtbarer Art: Zeichen an Sonne, Mond und Sternen, Verfinsterung und Herabfallen der Himmelslichter, Dröhnen und Stöhnen des Meeres, Schrecknisse auf Erden und Wirrnisse unter den Völkern. Die instruktivste Stelle bei Luk. 21, 11 f. und 25 ff.; sie schließt: „die Kräfte des Himmels werden in Bewegung geraten, und dann werden sie (wird man) den Sohn des Menschen kommen sehen in einer Wolke mit großer Macht und Herrlichkeit." Vgl. Matth. 24, 29 f. Begreiflich ist solche Erschütterung (*σάλος, σαλεύεσθαι*) der kosmischen Welt; denn, da bei der Wiederkunft Christi außer und mit der Menschheit auch für die sichtbare Schöpfung eine Palingenesie und Metamorphose bevorsteht, so wird

auch sie in die Neugestaltung der höhern Ordnung harmonisch einklingen müssen: natürlich genug, daß einer solchen Krisis des Naturlebens ein heftiger Gärungsprozeß vorausgeht. Übrigens läßt sich bei diesen und ähnlichen Angaben der hl. Schrift schwer entscheiden, was als wahre Thatsache anzusehen, und was bloß bildlich zu verstehen sei. Auf einzelnes kommen wir im 3. Hauptstück zurück. Es weiß aber auch die jüdisch-rabbinische Überlieferung von solchen der Ankunft des Messias vorangehenden außerordentlichen Naturerscheinungen, welche unter dem gefeierten Namen der חֶבְלֵי מָשִׁיחַ, der *ὠδῖνες* oder Geburtswehen des Messias bekannt sind, in denen kreißend die Welt den Messias gleichsam gebären werde.*

6. Schließlich ist die Frage nach dem Wann? der Wiederkunft Christi, also nach der Zeit des Weltendes, zwar nicht apodiktisch zu lösen, aber doch historisch-kritisch zu behandeln.

Wir beginnen mit der Bemerkung: es ist der vom Heilande selbst feierlich verkündete Ratschluß Gottes, daß niemand Tag und Stunde der zweiten Ankunft Christi wissen soll; Mark. 13, 32: „Über den Tag aber oder die Stunde weiß niemand, weder die Engel im Himmel noch auch der Sohn (d. h. dieser hat nicht den Auftrag, hierüber Mitteilung zu machen), als nur der Vater allein." Nach dieser Weisung haben sich auch die Apostel in ihren Lehrvorträgen gerichtet; vgl. 1. Theſſ. 5, 1 ff.: „Über Zeit und Augenblick ist nicht not, daß ich euch schreibe. Denn ihr selbst wißt recht wohl, daß der Herr, wie ein Dieb in der Nacht, also kommen wird." Die

* Ähnliche Vorstellungen über furchtbare Naturerscheinungen beim Weltende hegt auch die altgermanische Mythologie: auf das überhand nehmende Sittenverderben folgen schwere Kriege, in denen die nächsten Verwandten sich erschlagen werden; darauf folgt der Schreckenswinter *(fimbulvettr)*, wo der Frost groß, die Winde scharf und die Sonne ohne Kraft ist: s. *völuspd*

Str. 53:	svart var thâ sôlskin of sumur eptir; vedhr öll vâlynd. vitadh èr enn edha hvat?	Es dunkelt die Sonne in kommenden Sommern; alle Wetter wüten; wißt ihr, was das bedeutet?
Str. 56:	sôl tekr sortna sigr fold î mar hverfa af himni heidhar stiörnur, d. i.	Die Sonne beginnt zu dunkeln, es sinkt ins Meer die Erde; es stürzen vom Himmel leuchtende Sterne.

Vgl. unten im 8. Hauptstück.

Tendenz dieser göttlichen Vorenthaltung liegt nahe genug: es wird überall auf das Plötzliche und Unerwartete der letzten Dinge für den Einzelnen und für die Gesamtheit hingewiesen, ne tempora intermedia, wie Gregor der Große in einer seiner Homilieen sagt, neglectim habeantur, et comperendinationibus (homines) utantur usque ad dies fini conterminos. Wachsamkeit also, welche sich stets auf das Ende bereit hält, soll die heilsame Frucht dieser Ungewißheit sein. Es besteht daher, geschweige ein Dogma, durchaus keine Gewißheit über die Zeit des Weltendes; vielmehr ist gerade das gewiß, daß diese Zeit ungewiß ist.

Trotzdem ist es unleugbar, daß nicht nur die Christgläubigen der apostolischen Zeit hin und wieder eine baldige von ihnen noch zu erlebende Wiederkunft Christi zuversichtlich erwarteten, wie die Thessalonicher, welche der Apostel Paulus deshalb im 2. Br. an dieselben zurechtweiset; sondern daß die Apostel selbst zu Zeiten ernstlich an die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer baldigen Rückkehr des Herrn gedacht haben: einige ihrer Äußerungen scheinen uns, was man auch dagegen erinnert, dies unwidersprechlich zu beweisen. Zwar die oben mitgeteilten Äußerungen des Johannes über den Antichrist und die Antichriste brauchen keineswegs dahin gedeutet zu werden, denn die Ausdrücke „letzte Zeit, letzte Stunde“, welche der Apostel auf seine Gegenwart bezieht, können, schon nach alttestamentlichem Sprachgebrauche, von der ganzen Zwischenzeit zwischen der ersten und zweiten Ankunft Christi verstanden und die damals bereits auftretenden häretischen Leugner der Gottheit Christi können appellativ füglich als Antichriste bezeichnet werden; auch die Aussagen des Herrn am Schlusse seiner Weissagung über die kommenden Dinge bei Matth. 24, 34: „Wahrlich, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vorübergehen, bis das alles geschieht“, und bei der Aussendung der Jünger, das. 10, 23: „Wahrlich, ich sage euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht fertig werden, bis des Menschen Sohn kommt“, konnten, da sie sich auf die Zerstörung Jerusalems beziehen, auf das Weltende vielleicht wohl von den einfachen Gläubigen, schwerlich aber von den Aposteln, denen der Herr sich zu bestimmt über die Ungewißheit der Zeit erklärt hatte, übertragen werden. Eher gehört hieher Joh. 21, 22 f., wo der Herr zu Petrus über den Jünger der Liebe sagt: „Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an?“,

worauf, wie berichtet wird, unter den Brüdern das Gerede entstand: „Jener Jünger stirbt nicht“, was offenbar sagen will: er wird so lange am Leben bleiben, ein solches Alter erreichen, daß des Herrn Wiederkunft ihn noch unter den Lebenden antrifft. Christi Worte wurden also von einer nahe bevorstehenden, über ein Menschenleben nicht hinausgehenden Wiederkunft, freilich wie der Hagiograph selbst erinnert, mißverstanden. Was den Apostel Paulus anbetrifft, so kommt außer der früher besprochenen Stelle 1. Kor. 15, 51 f., welche insofern hieher gehört, als darin nach dem Griech. zu liegen scheint: „Einige von uns werden nicht entschlafen“, zunächst 1. Theff. 4, 14 ff. in Betracht: „Das sagen wir nach dem Worte Gottes, daß wir, die wir noch leben, die wir noch übrig sind bei der Ankunft des Herrn, den Entschlafenen nicht vorangehen werden“ u. s. w. Hier spricht der Apostel offenbar von den zur Zeit der zweiten Parusie noch Lebenden in der ersten Person der Mehrzahl, schließt also sich selbst in ihre Zahl grammatisch mit ein. Daß er in der Sache sich selbst nicht habe einbegreifen wollen, also nur rhetorisch die erste Person auf die dritte übertragen habe, können wir denen, welche dies annehmen, nur insofern einräumen, als auch nach unserer Meinung der Apostel nicht hat behaupten wollen, daß er selbst unter diesen noch Lebenden sein werde und müsse, glauben jedoch darauf bestehen zu müssen, daß die Ausdrucksweise in höchstem Grade unpassend wäre, wenn ihm nicht der Gedanke vorgeschwebt hätte, der Herr könne noch bei seinen Lebzeiten wiederkommen. Den Wunsch aber, oder die Hoffnung, diese Zeit selbst zu erleben, spricht der Völkerlehrer unverkennbar aus 2. Kor. 5, 2 ff., besonders V. 3 und 4: „Wenn wir anders noch bekleidet (d. i. im Leibe) und nicht schon nackt erfunden werden; denn die wir noch in diesem Zelte (des Leibes) leben, wir seufzen belastet, darum weil wir nicht entkleidet (durch die Trennung des Leibes von der Seele), sondern überkleidet (in der Verklärung des Leibes) zu werden wünschen, damit das Sterbliche vom Leben verschlungen werde.“ Dies hinderte ihn freilich nicht, als in Thessalonich die Meinung sich verbreitete, der Tag des Herrn stehe unmittelbar bevor, und als aus dieser Ansicht allerlei Unordnung: Aufgeben des Lebensberufes und tüchtiger Arbeit, müßiges Grübeln u. dgl. entstand, warnend im 2. Briefe an die Bewohner der Stadt seine Stimme zu erheben, wie wir sahen. In seinen spätern Lebenstagen, als die Lage der Dinge

sich geändert haben mochte, zur Zeit seiner zweiten römischen Gefangenschaft, in welche Zeit die Pastoralbriefe fallen, scheint der Apostel die Erwartung und Hoffnung, selbst noch die Wiederkunft Christi zu erleben, aufgegeben zu haben; denn nunmehr, Phil. 1, 23, drückt er die Sehnsucht aus, „aufgelöset" zu werden, um bei Christo zu sein. Daß die Meinung, der Tag des Herrn sei in der Nähe, in den apostolischen Gemeinden verbreitet sein mußte, ersehen wir gleichfalls aus 2. Petr. 3, 8 f., wo dieser Apostelfürst gewisse Leute, welche sogar aus dem Verzuge der Ankunft Christi Bedenken gegen die Wahrheit der christlichen Lehre erheben wollten, also widerlegt: „Es darf euch, Brüder, nicht entgehen, daß beim Herrn ein Tag ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag, Gott setzt seine Verheißungen nicht aus, sondern handelt nur langmütig euretwegen, u. s. w." Die Prüfung der einschlägigen Bibelstellen führt also zu dem Ergebnis: die Apostel wußten recht wohl, daß auch ihnen die Zeit der Wiederkunft Christi verborgen war, aber sie selbst und mehr noch die ersten Gläubigen haben dennoch den Gedanken, die Vermutung, nach Umständen die Hoffnung gehegt, daß der Herr alsbald kommen werde; war doch der Spruch: „unser Herr kommt" מָרַן אֲתָא im Munde Pauli zur feierlichen Bekräftigungsformel geworden, 1. Kor. 16, 22.

Die furchtbare Katastrophe der Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Tempels, in deren Gefolge, sicher gegen vieler Erwartung, das Weltende doch nicht eintrat, mußte manche enttäuschen und andere belehren. Dennoch bestand auch in der nächstapostolischen Zeit vielfach die Erwartung, daß der Herr bald kommen werde. Ignatius der Märtyrer schreibt wie Johannes der Evangelist in seinen Briefen wiederholt: *ἔσχατοι καιροὶ εἰσι* „die letzten Zeiten sind", was für nahegeglaubte Zukunft des Herrn, wenn auch nicht objektiv beweisend, so doch subjektiv hinweisend ist. Und fast in allen folgenden Jahrhunderten der Kirchengeschichte trifft man die Mutmaßung eines baldigen Weltendes bezeugt an. Solchen Glaubens waren angesehene und fromme Männer (unter ihnen Päpste, wie Leo und später Gregor d. Gr.) zur Zeit des Unterganges des römischen Reiches, welchen man häufig zum Weltende also in Beziehung setzte, daß man unter *τὸ κατέχον* des 2. Br. a. d. Theff. das römische Reich und unter *ὁ κατέχων* den Kaiser desselben verstand. Ebenso hatte sich um das Jahr Tausend n. Chr. Geb. im Volke der Wahn mehrfach festgesetzt,

vielleicht mit Beziehung auf die tausendjährige Herrschaft Christi auf Erden (vgl. f. §.) nach Apokal. 20, daß nunmehr das Ende eintreten müsse. In den schlimmen Zeiten zu Ausgang des 14. und Anfang des 15. Jahrhunderts, unmittelbar vor dem Konstanzer Konzil, wo die kirchliche Einheit und Ordnung durch den gleichzeitigen Anspruch mehrer auf die päpstliche Würde heillos verwirrt war; wiederum zur Zeit der Reformation, wo die Gegner den Papst zum Antichrist stempeln wollten (bei den Reformatoren fast ein Glaubensartikel), während in der Hitze der Polemik auch einzelne kirchliche Theologen Luther und seinen Anhang dafür ausgegeben haben mögen (Döllinger a. O. stellt es jedoch in Abrede); wiederum zur Zeit der Revolution und Napoleonischen Zwangsherrschaft, wo das apokalyptische ἀπολύων auf den Namen des Imperators bezogen ward, überhaupt in aufgeregten, kritischen Zeitläuften hat es niemals an apokalyptischen Schwärmereien, welche nicht selten bis zur Monomanie ausarteten, gefehlt, indem bei einiger Phantasie und Kombinationsgabe für die abenteuerlichsten Ansichten Fäden der Anknüpfung in jenem dunkeln mit sieben Siegeln verschlossenen Buche der geheimen Offenbarung nur zu leicht gefunden werden könnten.

Es ist an dieser Stelle, so sehr wir uns sträuben, unumgänglich, uns über die Gegenwart auszusprechen. Man kennt die althergebrachte chronologische Konstruktion der Welt- und Menschengeschichte, welche anknüpfend an das petrinische: „Ein Tag ist vor dem Herrn wie tausend Jahre“, das Ganze derselben auf eine Woche von Jahrtausenden repartiert, von denen in runder Zahl zwei Jahrtausende auf die lex naturae vor Mose, dem Gründer der Theokratie, gleichfalls zweitausend Jahre auf den alten Bund, und nochmals zwei Jahrtausende auf die christliche Kirche fallen, so daß der Sabbathtag dieser Woche, das letzte Jahrtausend entweder chiliastisch dem tausendjährigen Reiche Christi auf Erden, oder dann richtiger dem großen Sabbathismus des Hebräerbriefes, d. i. der ewigen Ruhe des Himmels angehört. Jeder sieht, welche Stunde auf der Weltenuhr hiernach der Zeiger der Gegenwart berühren würde. Freilich lege ich auf solchen Kalkül, der jeden positiven Anhaltes entbehret, kein Gewicht. Gilt es aber, die signatura temporis der Gegenwart eben so ernst wie nüchtern zu erwägen, so wird mir, meine ich, ohne Weiterung der denkende Leser beipflichten, wenn ich behaupte: alle Erscheinungen,

welche auf politischem, socialem und religiösem Gebiete die Gegenwart aufregen, zeugen dafür, daß wir in einer Zeit des Überganges leben; altbewährte, fast für unanzweifelbar gehaltene Grundsätze haften nicht mehr, Institute, welche kraft unvordenklicher Dauer für unerschütterlich gegolten, wanken und stürzen; Ereignisse, so schwer und wuchtig, wie sie sonst kaum ein Jahrhundert gesehen, gelten für etwas Alltägliches; Erfindungen, geeignet die tiefsten Lebensformen der Menschen von Grund aus umzugestalten, schlagen die eine auf die andere, mit einem Worte, alles ist in Fluß und Gärung. Da drängt sich auch für den besonnensten Mann die Frage auf: dieweil es auf die Dauer nicht also bleiben kann, was soll dann werden? Und da kann meines Erachtens die Antwort sich nur in der Alternative bewegen: entweder eine neue Zeit, d. h. eine neue Epoche der Welt- und Menschengeschichte steht in Aussicht, oder wir neigen allgemach dem Ende zu. Zwischen beiden Möglichkeiten wird niemand mit etwelcher Sicherheit entscheiden können. Da ich nun durchaus keinen Anspruch auf prophetische Begabung mache, vielmehr derartige leichtfertige Voraussagungen höchlich mißbillige, und für weiter nichts als eben auch für ein Zeichen der Zeit ansehe, so kann und will auch ich mich nicht entscheiden. Besteht aber der Leser auf Äußerung meiner unmaßgeblichen Meinung, so mag er wissen, daß ich nach meiner gegenwärtigen Einsicht, oder auch, wenn das zu viel ist, nach meiner gegenwärtigen Stimmung anzunehmen geneigt bin, der Menschheit stehe noch eine neue Zukunft auf Erden bevor, ehe denn ihre Geschicke sich abschließen; doch quisque in suo sensu abundet.

b) Der Chiliasmus, oder die Lehre von der sichtbaren Herrschaft Christi auf Erden, beurteilt.

§ 2.

1. Wenn Christus der Herr bei seiner Wiederkunft auf Erden die Herrschaft des Antichrists zerstört und das Weltgericht abgehalten haben wird, dann wird nach der hl. Schrift sein Reich, d. i. Gottes Reich, beginnen: Christus wird auf Erden mit den Engeln und Heiligen herrschen, s. Luk. 1, 32, vgl. Matth. 16, 27 f. In Bezug auf diese und verwandte Andeutungen der hl. Schrift hatte sich in den ersten christlichen Jahrhunderten das in der Überschrift angezeigte Theologumenon gebildet, welches wir, obgleich es mehr der Dogmen-

geschichte als der Dogmatik angehört, an dieser Stelle kurz erwägen wollen. Wir sprechen dem sogenannten Chiliasmus die dogmatische Qualität darum ab, weil er in seinen gröbern Formen längst in der Kirche mehr stillschweigend beseitigt als officiell verurteilt, in seinen feinern Gestaltungen immerhin vielleicht noch wohl für dogmatisch zulässig und als locus liber der Diskussion anheimgegeben bezeichnet werden kann, obwohl er bei den Theologen der Kirche und mit Recht durchgängige Opposition findet. Zudem knüpft sich zur Zeit kein besonderes Interesse an den Gegenstand dieser Lehrmeinung, obgleich er in den ersten christlichen Jahrhunderten mit Eifer behandelt, und auch noch späterhin wie zur Zeit der Reformation wieder aufgegriffen ward.

Der Chiliasmus ist die Lehre vom tausendjährigen Reiche (regnum millenarium),* d. h. die Behauptung einer sichtbaren Herrschaft Christi auf Erden gegen Ende der Tage auf die Dauer von tausend Jahren. In die Abfolge der eschatologischen Momente wird diese Herrschaft also eingefügt: bei seiner zweiten Ankunft auf Erden zur vorbestimmten Zeit wird Christus zunächst die verstorbenen Gerechten auferwecken, das ist „erste Auferstehung"; die Auferstandenen werden sich zu ihm, der sich an ihre Spitze stellt, scharen; er wird im glorreichen Kampfe seine Widersacher überwinden, und die Gewalt Satans auf tausend Jahre hin brechen. Nunmehr wird er seine Herrschaft auf Erden gründen. Jerusalem,** aus seinen Trümmern erstanden, wird seine königliche Residenz sein, seine Getreuen werden unter ihm und mit ihm die Reiche der Erde in königlichen Würden regieren. Alle nur möglichen sinnlichen Genüsse als Lohn und Entgelt für die im frühern Leben im Dienste Christi erduldeten Entbehrungen und Bedrängnisse werden den Anhängern Christi in Aussicht gestellt, mit dem Unterschiede jedoch, daß, während die außerkirchlichen Chi-

* Das Adjektivum ist mit einem n zu schreiben, da es von milleni = „je tausend" abgeleitet werden muß. Sollte man indes nicht auch millennium (von mille und annus) denken dürfen, wie triennium, obgleich dies Wort in seiner weitern Ableitung, millennarium, sich im Latein nicht findet? Die Sache würde das so gefaßte Wort treffender, als millenarium bezeichnen.

** Je nach Umständen nahmen die Chiliasten auch andere Plätze als Sitze der Herrschaft an: den Montanisten war es die Stadt Pepuza in Phrygien, die Wiege ihrer Häresie, über welcher man das himmlische Jerusalem wollte schweben gesehen haben; den Wiedertäufern unter Johann v. Leyden Westfalens Hauptstadt Münster; den Mormonen Utah am Salzsee in Amerika u. s. w.

liasten sich nicht scheuten, die gröbsten Genüsse sinnlichen Wohllebens und fleischlicher Lust zu verheißen, so daß das von ihnen entworfene Bild dieser irdischen Herrlichkeit nur zu sehr am Muhammeds himmlisches Paradies erinnert, die Chiliasten in der Kirche bei der Verheißung wohlanständiger, wenn auch sinnlicher Freuden stehen blieben. Indes bleibt Satan nur auf ein Jahrtausend gefesselt; nachdem diese Frist verstrichen, wird er entbunden, und in des Entfesselten Kraft erhebt sich Antichrist, sein Organ, mit Satans Parteigängern; sie empören sich gegen die Herrschaft Christi, es entsteht ein hartnäckiger Kampf, in welchem endlich Antichrist mit seiner Rotte unterliegt. Nun folgt die zweite, allgemeine Auferstehung, das Weltgericht u. s. w. in der gewöhnlichen Ordnung.

2. Chiliastische Träumereien finden wir in der jüdischen Theologie bereits zur Zeit Christi: von dem fleischlichen Sinne der spätern Juden war es auch kaum anders zu erwarten, als daß sie, am Buchstaben des A. B. klebend, die sinnliche Hülle seiner Bildersprache für den innern Kern der Sache nahmen. Unter den Christen gilt Cerinthus, des Apostels Johannes Zeitgenosse, für den ersten Chiliasten, der die entsprechenden Ideeen aus dem Judentum herübernahm und nur christlich zustutzte. Er ist es, welcher die grobsinnlichen Anschauungen über das tausendjährige Reich in Aufnahme brachte; doch ward er als Häretiker von allen Kirchenlehrern desavouiert. Ihm schlossen sich dann die Montanisten und andere Irrlehrer an. Unter den Rechtgläubigen ist der älteste, welcher den Chiliasmus vertrat, Papias, B. v. Hierapolis, in den von ihm verfaßten vier Büchern „der Reden des Herrn“ (*βίβλοι λογίων κυριακῶν*), in denen er Wahres mit Falschem, richtig Verstandenes mit schief Gedeutetem unter einander mischte. Durch den hl. Polykarp war er mittelbar ein Schüler des Ap. Johannes, den er jedoch persönlich nicht mehr scheint gekannt zu haben; er galt übrigens für einen frommen und gelehrten, aber kurzsichtigen Mann (des Kirchenhistorikers Eusebius Urteil *πάνυ σμικρὸς τὸν νοῦν* ist allbekannt). Der hl. Irenäus, der auch selbst zum Chiliasmus hinneigt, hat uns einige Bruchstücke seiner Lehre aus gedachtem Werke aufbewahrt; und wenn Papias, wie man sagt, die sinnlichen Vorstellungen des Cerinthus vergeistigt hat, so müssen wir doch einräumen, daß auch die seinigen noch kraß und materiell genug waren. Eine Probe möge das beweisen, *Iren. adv. haer.* 3. 33:

Venient dies, in quibus vineae nascentur singulae decem millia palmitum habentes, et in uno palmite decem millia brachiorum, et in uno vero brachio dena millia flagellorum, et in unoquoque flagello dena millia botruum, et in unoquoque botruo dena millia acinorum, et unumquodque acinorum expressum dabit viginti quinque metretas vini, et cum eorum aliquis sanctorum apprehendet botrum, alius clamabit: botrus ego melior sum, sume me, per me Dominum benedic.

3. Das Theologumenon vom tausendjährigen Reiche findet in der hl. Schrift nur eine scheinbare, genauer erwogen, gar keine Stütze. Von rohsinnlichen Genüssen der Gerechten als Entgelt ihrer Tugend weiß sie überhaupt nichts. Wenn der Herr bei Matth. 19, 29 versichert, daß, wer um seinetwillen Vater und Mutter, Weib und Acker verlasse, es hundertfach wieder erhalten und das ewige Leben besitzen werde, so ist das sonder Zweifel vom Umtausch irdischer Güter mit höhern geistigen zu verstehen, wie es denn nach der Bemerkung des Hieronymus (*lib. 3 in Matth.* 19) eine offene Unanständigkeit besagen würde, an hundert Weiber buchstäblich zugleich zu denken; die Äußerung Christi beim hl. Abendmahl, Matth. 26, 29, er werde nicht mehr vom Erzeugnis des Weinstockes trinken, bis er es im Reiche des Vaters mit den Jüngern neu trinke, weiset, von andern zulässigen Erklärungen abgesehen, schon durch den Zusatz eines „neuen" (*καινόν* auf *γέννημα*) auf Wein in höherm Sinne hin. Den scheinbarsten Anhaltspunkt findet der Chiliasmus allerdings Apokal. Kap. 20 in der ersten Hälfte. Hier schauet der Seher den Drachen gefesselt auf tausend Jahre, hier wird zwischen erster und zweiter Auferstehung unterschieden, hiernach herrscht Christus auf Erden mit den Gerechten während des Jahrtausends, wo der Drache gefesselt ist, an dessen Ende der Drache (V. 7. Satan), wieder entfesselt, die Völker mit Gog und Magog gegen den Herrn in den Kampf führt. An diesen Text haben sich daher auch alle chiliastischen Schwärmereien hauptsächlich angelehnt. Allein selbst wenn diese Vision nach dem Wortlaute zu verstehen wäre, so fehlten doch alle sinnlichen Formen und phantastischen Ausschmückungen jener Herrschaft (selbst Jerusalem und der Tempel werden nicht genannt). Sollen aber, wie es billig ist, die dunkeln Rätsel der Apokalypse nach andern deutlichern Aussagen des N. T. zurecht gelegt werden, so müssen wir uns gegen buchstäbliche

Auslegung erklären. Niemals spricht aber das N. T., so oft es von der Ankunft Christi handelt, von einer dabei eintretenden sichtbaren Herrschaft auf Erden (nur von einem Reiche im Hause Jakobs, dessen Ende nicht sein wird, Luk. 1, 32 f.); stellt vielmehr stets die Wiederkehr des Herrn so dar, daß die Schlußereignisse aller Zeitlichkeit: Auferstehung, letztes Gericht und Weltende, unmittelbar und der Reihe nach sich an selbe anschließen; so bei Matth. Kapp. 24 u. 25, und noch bestimmter Ap.-Gesch. 3, 21, wornach der in den Himmel aufgenommene Jesus bis zur Zeit der „Wiederherstellung aller Dinge" dort bleiben wird: „muß die Apokatastase jedenfalls den Schluß der Zeit bezeichnen, so fällt offenbar die von den Chiliasten in Anspruch genommene Frist zwischen der Parusie und dem Weltende aus. Um aber auf die apokalyptischen Aussagen zurück zu kommen, so ist auch aus dem Zusammenhang wahrscheinlich, daß sie jener Lehrmeinung nicht das Wort reden. Das ganze vorhergehende Kapitel ist bildlich zu nehmen; es handelt nach der m. E. besten Erklärung vom Sturze des römischen Heidentums (des Tieres); nichts natürlicher also, als daß der Seher auch Kap. 20 die bildliche Rede fortsetzt. Dann bedeutet dem Zusammenhange gemäß „der Drache wird gebunden" nichts anderes als: beim Siege des Christentums über die heidnische Abgötterei wird dem Satan die Gewalt über die Erde genommen, und es herrscht Christus mit den Heiligen und Engeln auf Erden, nämlich in der Kirche durch sichtbar-geistige Herrschaft. Daß in der christlichen Gesellschaft trotz aller Bosheit und Unvollkommenheit einzelner und vieler die Macht des Satans in großem Ganzen zurückgedrängt ist, indem solche Greuel, wie sie das Heidentum in Masse zeigt, welche dasselbe nach Ansicht der Väter als eine Domäne Satans betrachten lassen, im Christentum doch höchstens nur noch sporadisch vorkommen, wird schwerlich beanstandet werden können. Die „erste Auferstehung" der Apokalypse ist demgemäß das mit dem Tode eingetretene rein geistige Fortleben der Gerechten im Himmel, welche, wie wir schon wissen, an der himmlischen Herrschaft Christi Anteil nehmen; und wenn nach Ap. a. O. bei dieser ersten Auferstehung nicht alle Verstorbenen beteiligt sind, so will das weiter nichts sagen, als daß die Fortdauer der abgeschiedenen Gottlosen in den Qualen der Verdammung nicht wahrhaft als ein Leben somit ihr physischer Tod auch nicht als Auferweckung zum Leben.

vielmehr als Verurteilung zum Tode (im höhern Sinne) aufzufassen ist. Die zweite Auferstehung ist nun folgerichtig die allgemeine Auferstehung des Fleisches im gewöhnlichen Verstande, und der zweite Tod die ewige Verdammung infolge des letzten Gerichtes. Wenn es heißt, daß der gefesselte Drache nach Ablauf der bestimmten Frist wieder los kommt auf kurze Zeit, so ist damit zweifelsohne auf die große Apostasie unmittelbar vor dem Weltende in Verbindung mit dem Antichrist, dem Organe Satans, prophetisch hingewiesen. Schwierigkeit macht in dieser Auslegung nur noch die für Christi Herrschaft anberaumte Frist von tausend Jahren. Da möchte es denn wohl das Einfachste und Vernünftigste sein, hierin mit dem hl. Augustin die Angabe einer unbestimmten Zeitdauer zu finden, indem die Zahl Tausend in der hl. Schrift gern und oft als eine sogenannte runde Zahl größeren Maßstabes gebraucht wird (*civ. dei* 20. 7): mille annos pro omnibus annis hujus saeculi posuit, ut perfecto numero notaretur ipsa plenitudo temporis. Denn die Berechnung der tausend Jahre, als genauer Zeitangabe, hat nach keinem Kalkül recht gelingen wollen. Nehmen wir nur eben von den beiden Hauptversuchen Notiz. Wird als terminus a quo die erste Ankunft Christi in der Menschwerdung genommen, so haben wir als term. ad quem das Jahr Tausend unserer Zeitrechnung. Um diese Zeit finden wir als einzige Thatsache von Bedeutung, die in Betracht kommen könnte, das orientalische Schisma. Diese Sonderung des Orients von der Mutterkirche müßte also als die große Verführung Satans vor dem Ende angesehen werden, wofür sie kein Verständiger, so sehr er sie beklagen mag, ausgeben wird. Oder läßt man Christi Herrschaft mit dem Siege des Christentums im römischen Reiche, etwa dem Jahre 311 n. Chr., dem Datum jenes Ediktes von Konstantin, welches das Christentum für die herrschende Staatsreligion erklärte, beginnen, so würde das Ende derselben ungefähr auf die Eroberung Konstantinopels durch die Türken, oder doch die Ausbreitung des Islams in Vorderasien, dem Ursitze des Christentums, fallen — mit gleicher Unwahrscheinlichkeit. Wie der Sturz des Heidentums und der Sieg des Christentums ein allmählicher war, der durch keine Jahreszahl bezeichnet werden kann, so darf auch die Herrschaft Christi in der Kirche durch keine bestimmten Zeitangaben fixiert werden, und sind daher alle solche Berechnungen müßige Spielereien.

4. Kein biblisches Theologumenon also ist der Chiliasmus, eher ein jüdisches, denn die rabbinischen und namentlich kabbalistischen Schriften sind voll abenteuerlicher Märchen über die Herrlichkeit eines zu erwartenden Messiasreiches auf Erden. Kein Wunder auch, denn dem buchstäbelnden Geiste und fleischlichen Sinne des rabbinischen Judentums entsprach es vollkommen, so manche poetisch-bildliche Aussagen des A. T. über die Herrschaft des künftigen Messias als glorreichen Königs, der über seine Feinde in blutiger Feldschlacht triumphiert u. dgl., nicht nur wortwörtlich zu nehmen, sondern sie weiter noch als Folie für die krassesten Ausmalungen zu verwenden. Unter den Christen hat der Vorgang des Papias auf einige der ältesten Lehrer nachteilig eingewirkt. Der hl. Irenäus hat durch Aufnahme von Bruchstücken aus der Schrift des Papias jenen sinnlichen Anschauungen wenigstens den Anschein von Zustimmung gegeben. Auch der hl. Justin war dem Chiliasmus zugethan, wenn er auch (im Dialog mit dem Juden Tryphon) bekennt, daß viele fromme und rechtgläubige Männer anderer Meinung seien. Außer den Montanisten waren auch die Gnostiker und Apollinaris v. Laodicea Chiliasten. Im 3. Jahrhundert redete Nepos, B. v. Arsinoe in Ägypten, ein Gegner der allegorisierenden Schriftauslegung, wie sie in der alexandrinischen Schule herrschte, dem Chiliasmus das Wort, indem er in der Schrift *ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν* die buchstäbliche Auslegung der hl. Schrift zur Stütze desselben verwandte; er fand jedoch am eigenen Patriarchen Dionysius von Alexandrien, in der Schrift *περὶ ἐπαγγελιῶν*, einen tüchtigen Gegner, welcher die durch ihn aufgeregten Gemüter beruhigte. Gleichzeitig erklärte sich der römische Presbyter Cajus im Abendlande gegen den Chiliasmus, und obwohl noch im 4. Jahrhunderte Laktantius seltsame Vorstellungen über Christi sichtbare Herrschaft verbreitete, so wurden doch durch den großen Einfluß der beiden Kirchenväter Hieronymus und Augustinus, welche nach Origenes den Chiliasmus entschieden bekämpften, derartige Träumereien bald gedämpft. Augustin, der nach eigenem Geständnis anfangs selbst zu chiliastischen Vorstellungen hinneigte, urteilte, daß der vergeistigte Chiliasmus allenfalls geduldet werden könne (*Civ.* 20. 7. quae opinio esset utcunque tolerabilis, si aliquae deliciae spiritales sanctis per praesentiam Domini crederentur affuturae), entscheidet sich selbst aber für die allen chiliastischen Vorstellungen aus-

weichende Erklärung der einschlägigen Schriftstellen. So erlosch der Chiliasmus von selbst und ist auch innerhalb der Kirche während des Mittelalters nicht wieder aufgelebt; während außer der Kirche seit der Reformation derartige Vorstellungen, meist in aftermystischem Gepräge, von Zeit zu Zeit wieder auftauchten. Chiliastischen Ansichten begegnet man einzeln bei protestantischen Theologen verschiedener Richtung; im großen aber waren und sind Wiedertäufer, Swedenborgianer, Irvingianer und Mormonen begeisterte Anhänger des tausendjährigen Reiches, das sie schon jetzt oder baldigst auf Erden in der einen oder andern Form zu verwirklichen suchten und suchen. Solche Versuche werden draußen schwerlich jemals ganz aufhören, denn sie beruhen auf dem in seinem Grunde achtungswerten, aber krankhaften Drange, schon auf Erden die ideale Vollendung der unsichtbaren Kirche herzustellen, ein Drang, welcher, wo nicht die Autorität des Kirchenamtes entgegentritt, bei erhitzter Phantasie nur zu leicht in einen zuletzt stets furchtbaren Aftermysticismus umschlägt.

---

2. Hauptstück.

Die Auferstehung des Fleisches.

a) Die Wirklichkeit und Gewißheit der Thatsache der Auferstehung.

§ 3.

1. Das Dogma im allgemeinen. — Unter allen Lehrsätzen des christlichen Glaubens zählt zu den wichtigsten das Dogma von der Auferstehung. Vom Anfange der Kirche an hat es gemäß der ebenso nachdrücklichen als feierlichen Versicherung des Apostels (1. Kor. 15, 14 ff.), daß bei Verleugnung der Auferstehung der Toten und infolgedes der Auferstehung Christi die christliche Predigt eitel, der christliche Glaube aber haltlos sei, als ein Fundamentalartikel des Christentums gegolten. Mit der Wichtigkeit hält die Schwierigkeit dieser geheimnisvollen Lehre gleichen Schritt, und beide machen eine umständlichere Behandlung zur Pflicht. Die Stellung aber dieses Dogmas in der christlichen Heilsverkündigung und Heilswirkung bestimmt kurz und treffend nach Vorgang des Apostels der älteste unter den christlichen Latinisten, Tertullian, indem er zu Anfang seiner

Schrift über die Auferstehung diese die Hoffnung der Christen nennt (*de resurrect.* 1.: Fiducia Christianorum resurrectio mortuorum). Natürlich also, daß diese Basis des christlichen Glaubens, dieser Ausdruck der christlichen Hoffnung, in den alten und ältesten Symbolen der Kirche ausdrückliche Aufnahme fand. Im apostolischen lautet der vorletzte Artikel: credo . . . carnis resurrectionem; in dem von Nicäa und Konstantinopel heißt es: exspecto resurrectionem mortuorum, als unverbrüchliche Regel des Glaubens fast tagtäglich in der Liturgie von der Kirche wiederholt. --

Anlangend die namentlichen Bezeichnungen unseres Dogmas, so enthalten die beiden genannten Symbola schon die gebräuchlichsten: Auferstehung* d. i. Erweckt- oder Wiederbelebtwerden der Toten, u. A. des Fleisches: *ἀνάστασις νεκρῶν* und *ἀν. σαρκός;* man merke für die erste übrigens von selbst verständliche Bezeichnung, daß sie mit dem Ausdrucke: Auferstehung von den Toten, *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, resurr. ex (de) mortuis,* d. h. e statu mortuorum variiert, und hinsichtlich der zweiten, daß sie aus doppeltem Grunde bezeichnender, darum von uns auch in der Überschrift vorgezogen ist, indem sie einmal ausspricht, daß in der Auferstehung nicht die Seele des Menschen, deren lebendige Fortdauer durch den Tod nicht unterbrochen ward, erweckt und wiederbelebt werden soll, sondern der menschliche Leib, dann aber auch, indem sie für diesen den stärkern Ausdruck „Fleisch" (*σάρξ,* caro in der bekannten, durch den biblischen Gebrauch gestempelten Bedeutung) setzend, schon in der Bezeichnung jener häretischen Ansicht entgegen arbeitet, welche den erstandenen und in der Auferstehung verklärten Menschenleib über Gebühr hinaus vergeistigen und ihm die somatische Natur absprechen möchte.

Um nun, von allen näheren Bestimmungen der Lehre abgesehen, schon vorläufig eine Begriffserklärung des Dogmas zu geben, so verstehen

---

* Die ältere deutsche Sprache gebrauchte noch zur Zeit der mittelalterlichen Mystik, z. B. in Taulers Schriften, das Wort gern in der kürzern und kräftigern Bildung: *urstende,* früher auch *urstant* (welches letztere wir mit hoher Betonung der ersten Silbe jetzt gern im Sinne von status originalis verwenden), got. sogar *usstass* (von *ustandan*). Noch ein zweites Wort ward vor alters von der christlichen Auferstehung gebraucht: got. *urrists,* ahd. *urrist,* vom Verb. got. *reisan, rais,* welches merkwürdigerweise sowohl auf- als niedersteigen bedeuten kann; hiervon ist weiter abgeleitet unser „reisen".

wir unter Auferstehung die Herstellung des abgestorbenen Menschenleibes zum Leben und zur Gemeinschaft mit der Seele, so daß durch die organische Wiedervereinigung dieser beiden Wesensbestandteile der menschlichen Natur die ursprüngliche Lebenseinheit zwischen Geist und Körper wieder erneuert wird. Thatsächlich ausgedrückt erklärt also unser Dogma, daß, wenn einst die in Entwicklung begriffene Gattung der Menschen abgeschlossen sein wird, die menschlichen Seelen der Abgeschiedenen aus dem Stande der Trennung erlöst, und mit ihren eigenen Leibern wieder bekleidet werden sollen, so daß beide fortan unzertrennlich zu persönlicher Einheit zusammengehen. Bezeichnet diese Wiedervereinigung selbstredend die physische Vollendung des Menschen als Genus und als Individuum, so kann der für die Verstorbenen gegenwärtig bestehende status separationis dogmatisch nur als ein provisorisches Übergangsstadium angesehen werden. Der Ostermorgen der Menschheit ist die Auferstehung, an welchen sich für die auserwählten Glieder derselben, nach feierlichem Urteilsspruch, die Himmelfahrt anschließen wird.

Zur Diaskeuase des reichhaltigen Stoffes sei bemerkt: zunächst zeichnen wir in diesem § den bloßen Schattenriß des Dogmas, ohne die einzelnen Lineamente und Konturen desselben, obgleich diese für das rechte Verständnis bei weitem wichtiger sind, zu beachten; die folgenden §§ sollen dann das entworfene Bild nach den genauern Detailbestimmungen der Lehre durchzeichnen. — Die Auferstehung ist für unser Geschlecht annoch eine Thatsache der Zukunft. Die Wirklichkeit einer zukünftigen Thatsache wird aber subjektiv zur Gewißheit, welcher objektiv die Zuverläßlichkeit entspricht. Es ist unsere nächste Aufgabe, diese aus den Quellen nachzuweisen.

2. Die Schriftlehre; zunächst die Lehre der sogenannten protokanonischen Bücher des A. T. über die Auferstehung.

Wir glauben nämlich in der Übersicht der biblischen Lehre des A. T. zwischen den Büchern des sog. ersten und zweiten Kanon deshalb unterscheiden zu sollen, weil, während die letztern, was Bestimmtheit und Umfang der Lehre von der Auferstehung betrifft, im wesentlichen schon den Standpunkt des N. T. erreichen, die ältern Bücher weit dunkler, unbestimmter und mehr zurückhaltend sich aussprechen. Gleiches gilt ja über die res post mortem futurae überhaupt. Es kann nicht dieses Ortes sein, die Erscheinung umständlich

zu erklären — da diese Lehrstücke nicht ex professo zum Dogma der mosaischen Religion gehörten, so war bei ihnen mehr als bei andern ein allmählicher Fortschritt zu größerer Klarheit und Bestimmtheit angezeigt; allein den thatsächlichen Befund haben wir anzuerkennen. Dies hindert gleichwohl nicht, auch in jenen ältern Büchern schon Spuren und Anzeichen der Überzeugung von einer künftigen Auferstehung der Toten zu entdecken.

Man übertreibt nicht, wenn man gleich schon in der ersten Verheißung des Erlösers, dem sogenannten Protoëvangelium, Genes. 3, 15, einen Hinweis auf die einstige Auferstehung des Menschen findet. War nach der unzweideutigen Lehre der hl. Urkunde der Mensch anfangs (auch dem Leibe nach) unsterblich erschaffen, und war sein Sterbenmüssen Folge der Sünde, so stellte Gott in dem Fluche über den Verführer zur Sünde, den Nachasch (Teufel, B. der Weish. 2, 24), und in der an diese Verfluchung sich anschließenden Verheißung, unsern gefallenen Stammeltern, indem er ihnen Feindschaft mit ihrem Verführer und seiner bösen Sippe ankündigte, welche in ihrer Nachkommenschaft mit völliger Niederlage der Gegner enden werde („der Schlange den Kopf zertreten" heißt sie erwürgen; „derselben in die Ferse stechen" nach dem Hebr., heißt: ihr nur leichte, ungefährliche Wunden beibringen), er stellte die künftige Beseitigung der Sünde und mit der Sünde die des Todes für die Menschen in Aussicht. Und was ist das anders, als ein Hinweis auf einstige Wiederherstellung der menschlichen Gattung zur ursprünglichen Unsterblichkeit (des Leibes), welche, unter Fortbestand des physischen Todes, nur als Auferstehung gefaßt werden kann? Bewegt sich die Geschichte der Menschheit im Paradiese von der Versuchung zum Abfall, vom Abfall zur Sterblichkeit, so wird die verheißene Reaktion in der Menschheit, indem sie in der Niederlage des Versuchers gipfelt, mit der Sünde auch den Tod überwinden müssen. Mehr noch. Insoweit unter dem „Samen des Weibes, welcher der Schlange den Kopf zertritt," im persönlichen Sinne der künftige Heiland* zu verstehen ist, welcher den „Mörder" des Menschen von Anfang (Joh. 8, 44) überwindend, der in ihm repräsentierten Menschheit den Sieg über Sünde und Tod verschafft, wird die unsern Stammeltern in Aussicht gestellte Wiederbelebung an Christi

* Und mit ihm seine Mutter, was aber nicht hierher gehört.

Werk und insbesondere an dessen Auferstehung angeknüpft, wie es bekanntlich auch im N. T. geschieht. Daß der Apostel 1. Kor. 15, 44 f. gleiche Anschauung über die Urgeschichte der Menschheit hegt, ist nicht zu verkennen; und wenn wir hiermit auch schon aus der spätern Entwickelung des göttlichen Heilsplanes einiges Licht in das Dunkel seines ersten Anfangs hineingetragen haben, und daher auch nicht entscheiden können, mit welchem Grade von bestimmter Einsicht jene, welchen die Verheißung zunächst galt, unsere Stammeltern, der Zukunft entgegensahen, so deutet doch der Text genugsam an, daß auch sie etwas Derartiges geahnt haben müssen, indem er berichtet, daß Adam, als ihm das Urteil des Todes angekündigt worden, sogleich sein bis dahin „Männin" אִשָּׁה genanntes Weib mit unverkennbarer Bezugnahme auf den verheißenen Weibessamen als „Eva" חַוָּה* (die Lebenbringende) bezeichnet, weil sie die „Mutter alles Lebendigen" sein werde. Trotz der durch den Sündenfall verwirkten Todesstrafe ist Adams Nachkommenschaft doch eine lebendige, und die Mutter der Menschheit ist die „Mutter alles Lebendigen", weil sie die Ahnfrau dessen ist, welcher selbst das Leben, und durch den die vom Weibe Geborenen wiederbelebt werden sollen. So finden wir im Protoevangelium die künftige Auferstehung sogar nach ihrer Stellung im Heilsplane, wie dunkel auch immer, genugsam angezeigt.

Von der Genesis wenden wir uns zum Buche Job, das wir zu den ältesten der hl. Schrift zu zählen nicht umhin können. Hier finden wir Kap. 19, 25 ff. die für „klassisch" angesehene Stelle des A. B. über die Auferstehung des Fleisches, welche als solche auch von der Kirche in ihr officium defunctorum aufgenommen ward. Nach dem Kontexte beteuert der große Dulder seinen leidigen Widersachern, den sogenannten Freunden, welche sein Unglück lediglich als Folge gröberer Missethat ansehen, nochmals feierlich seine Unschuld mit Berufung auf sein Bewußtsein, das ihm nicht gestatte, sein namenloses Leiden als Strafe für seine Verbrechen anzuerkennen, legt darauf, da er die Hoffnung auf Wiederherstellung in diesem Leben aufgegeben, Berufung ein auf die Entscheidung im andern Leben, deren günstigen Ausfall er voraussieht und herbeisehnt. Nach der Übersetzung des hl. Hieronymus in der Vulg., welche lautet V. 25—27: Scio enim,

* Die alte Form des Part. Piël Femin. von חָוָה = חָיָה; also statt מְחַיָּה.

quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum; quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt, et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo, kann an dieser Auffassung, so wie an der mit erwünschtester Klarheit gezeichneten Auferstehung des Fleisches nicht das geringste Bedenken sein. Gilt es aber, wie billig, auf den Urtext dieser Stelle zurückzugreifen, so muß eingeräumt werden, daß er längst nicht so entscheidend ist, daß vielmehr sein Wortlaut, wegen Dunkelheit und Vieldeutigkeit der einzelnen Ausdrücke, außer dem Kontext betrachtet, die Deutung auf Hoffnung wiederzuerlangender Genesung und zeitlicher Wohlfahrt, wenn man schlechterdings so will, zuläßt. Indes auch der hebräische Text, unbefangen nach dem Wortlaut und dem Zusammenhang erwogen, giebt zwar nicht so viel Detail als der lateinische, weiset aber doch auf künftige Wiederherstellung auch des Leibes bedeutsam hin. Am richtigsten wird er wohl also übertragen, V. 25: „Ich weiß meinen Anwalt lebend (גֹּאֲלִי eigentlich den Bluträcher, hier = vindex causae meae, den Zeugen und Bürgen meiner Unschuld, unter dem hier noch nicht zunächst mit manchen Kirchenvätern der Heiland, sondern Jehova zu verstehen); und der wird zuletzt (אַחֲרוֹן kann hier nicht „ein anderer“ heißen, sondern ist zu fassen „als der Letzte“ oder „zuletzt“) über dem Erdreich stehen (עַל־עָפָר יָקוּם, von diesen Worten sind mehrere Fassungen zulässig; entweder: er wird dem Staube beistehen, d. h. er wird mir, dem zu Staub gewordenen, in der Verteidigung meiner Unschuld beistehen; oder auch: er wird über dem Staube, der Erde nämlich, erscheinen, verstehe: zu meiner Wiederbelebung). V. 26: „Und nach meiner Haut (אַחַר עוֹרִי = wenn meine Haut nicht mehr ist) zerstört man dieses (נִקְּפוּ־זֹאת, im Piël נִקֵּף umhauen, zerstören; 3. Pers. Plur. Akt. im Semitischen sehr häufige Umschreibung des Passivs, זֹאת *δεικτικῶς* der Leib oder das Fleisch; die Satzverbindung hypothetisch, also: wenn der Leib zerstört worden. Andere, wie Haneberg in der Einleitung, nehmen der Vulg. näher נקף als Denominativ von נִקְפָּה = Gürtel, im Sinne von: umgeben; daher das Ganze: und nochmals umgiebt man mich mit meiner Haut, dieser nämlich. Diese Erklärung scheint mir aber sprachlich kaum haltbar), dann (ו des

Nachsatzes) *werde ich aus meinem Fleische Gott schauen*" (מִבְּשָׂרִי, nicht sowohl, ohne Fleisch, sondern: von meinem Fleische her, aus meinem Fleische heraus). V. 27: „*Ja, ich werde ihn schauen mir* (אֲנִי und לִי dienen dem Nachdrucke, „mir" verstehe: zu meinen Gunsten, als meinen Rechtsbeistand) *und meine Augen werden sehen und kein anderer* (לֹא זָר kann auch gegeben werden: werden ihn sehen nicht als einen Fremden oder Gegner, was vielleicht vorzuziehen); *meine Nieren verzehren sich in meinem Busen*" (nämlich vor Sehnsucht nach diesen Dingen). Zum nähern Verständnis dieser Worte machen wir noch folgende Bemerkungen. Drückt der Dulder hier unfraglich seine Zuversicht auf Anerkennung seiner Unschuld und auf Entgeltung für sein Leiden durch Gott aus, so kann er beides schwerlich noch in diesem Leben erwarten, da er bereits Kap. 17 zu Anfang sein vermeintlich baldiges Ende angekündigt hat. Gehen seine Worte aber auf die Wiederherstellung im andern Leben, so sind sie auch im Hebräischen deutlich genug, um neben der Anschauung Gottes einen Hinweis auf leibliche Redintegration in ihnen anzuerkennen. — Es schürzt sich nämlich nach der kunstreichen, fast dramatisch angelegten Form dieser großartigen Zwiegespräche der Knoten um das Verhältnis zwischen Tugend und Laster einer-, sowie Glück und Mißgeschick anderseits. Die leidigen sog. Tröster Jobs wollen durchaus dessen namenloses Elend in vorhergegangenen, wenn auch heimlichen Verbrechen finden, und drängen den Leidenden fast mit Ungestüm zur Anerkennung seiner Schuld, während Job sich gegen dieses Andringen in der Lauterkeit seines Bewußtseins eben so entschieden sträubt. Soll nun, nachdem unmittelbar vorher von Job nachdrücklich dargethan ist, daß das in seiner Person vortretende Mißverhältnis zwischen Unschuld und Leiden hier auf Erden keine befriedigende Lösung finden werde, die endliche Entfaltung des geschürzten Knotens nach der Absicht des Hagiographen wirklich befriedigen, so ist es gerade hier auf dem Höhepunkt der dramatischen Entwickelung angezeigt, daß die Aussicht auf eine *jenseitige* Ausgleichung des Mißverhältnisses im andern Leben gegeben werde. Diese Betrachtung hat selbst rationalistische Exegeten wie Rosenmüller und Ewald bestimmt, an dieser Stelle die Ahnung eines künftigen Lebens anzuerkennen. Haben wir aber hier gleichsam die Peripetie des Dramas, so fällt es auch wenig auf (was sonst den Leser ungemein stört), daß der

Gedanke nicht länger angehalten wird, der Dialog vielmehr sogleich auf anderes abspringt. Zur Bestätigung dieser Anschauung dient dann auch noch die Feierlichkeit des diesen Ausspruch einleitenden Prologs, welcher Außerordentliches erwarten läßt. V. 23 f.: „Wer gäbe es doch, daß meine Worte aufgeschrieben würden; wer gäbe es, daß sie in ein Buch eingezeichnet, mit Griffeln von Eisen und Blei für ewig in einen Felsen eingegraben würden!" — Es ist von der Gegenseite als auffallend bezeichnet worden, daß weder im N. T., noch von den ältesten Apologeten, wie Athenagoras und Irenäus, die doch sonst, wo sie unser Lehrstück behandeln, Schrifttexte auf Schrifttexte häufen, unsere Stelle erwähnt wird. Aber im N. T. wird nirgends aus dem A. T. heraus für die Auferstehung argumentiert, außer Matth. 22, 23 ff. Hier aber hat der Heiland wohl geflissentlich von unserm Texte abgesehen, sei es daß die Sadduzäer, welche er bekämpft, das kanonische Ansehen unseres Buches leugneten, sei es nach der damals bestehenden Sitte, beim Dispute über einen Lehrsatz aus dem biblischen Buche die Antwort zu geben, dem der Einwand entnommen war. Jene Kirchenschriftsteller mögen aber aus dem Grunde unsern Text übergangen haben, weil die Septuaginta, welche sie bei Unkenntnis des Hebräischen allein gebrauchen konnten, an diesem Orte so unklar ist, daß sich wenig mit ihr machen läßt.* Die spätern Kirchenväter, wie schon die Übersetzung des Hieronymus zeigt, haben, den hl. Chrysostomus ausgenommen, die Auferstehung der Toten in unserer Stelle gefunden.

Den übrigen Lehrstoff der protokanonischen Bücher fassen wir kurz und übersichtlich in folgende drei Rubriken zusammen: Zunächst finden sich Stellen, welche unzweideutig die Auferstehung des künftigen Messias aussprechen; in welch innigem Zusammenhange diese aber mit der allgemeinen Auferstehung stehe, werden wir in der Lehre des N. T. erörtern: vgl. Ps. 15, 10 und Ps. 21, 23 ff., Psalmen,

* Doch citiert der hl. Clemens von Rom (1. Kor. 25) ausdrücklich den Job, und weiset mit den Worten: *καὶ ἀναστήσεις τὴν σάρκα μου ταύτην, τὴν ἀνατλήσασαν ταῦτα πάντα* wohl unfraglich auf den V. 26 unserer Stelle hin, wenngleich die Sept. bloß *ἀναστήσει τὸ δέρμα μου, τὸ ἀνατλοῦν ταῦτα* haben. Vgl. die „Lehre vom Auferstehungsleibe" von Bautz, S. 32. Mein „vielleicht" (in den frühern Ausgaben) wird sich wohl auf die Allegation gerade dieser Stelle bezogen haben.

deren hier nicht nachzuweisende Messianität uns durch das N. T., des erstern durch Ap.-Gesch. 2, 27, des andern durch Matth. 27, 35 und Joh. 19, 23 f. verbürgt ist. „Du wirst meine Seele nicht dem Scheol überlassen, und wirst nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung schaue“, lautet die eine Stelle; und an der andern versichert der bis zum Tode gequälte und um Rettung flehende messianische Dulder, der Erhörung seines Gebetes versichert: „Dann (also nach überstandenem Tode) werde ich verkünden deinen Namen meinen Brüdern, und inmitten der Gemeinde dich loben . . . werde auch das gelobte Opfer darbringen,“ nämlich mit einem Opfermahl, an dem arm und reich, vornehm und gering teil haben werden.* — In einer andern Klasse von prophetischen Aussagen mag die mit dem Worte „Auferstehung, Erstehung“ u. dgl. gezeichnete Thatsache im nächsten historischen Sinn auf damalige Zeitverhältnisse, insbesondere die Herstellung des Volkes Israel aus der Gefangenschaft, zu beziehen sein, im prägnantern, umfassendern Verstande ist die Mitbeziehung derselben auf die Wiederherstellung der Menschheit durch die Auferstehung um so weniger anzufechten, als der Ausblick der prophetischen Fernsicht nicht selten ganz unverkennbar in die weite Zukunft der „letzten Dinge“ hinausgreift. Wir heben folgende Stellen aus: Hoseas 6, 3 (Hebr. V. 2): „Nach zwei Tagen wird er uns beleben, am dritten Tage uns auferwecken (יְקִמֵם suscitabit), und wir werden leben vor seinem Angesichte“; besonders aber Dan. 12, 2: „Viele von denen, welche im Staube der Erde schlafen, werden aufwachen, die einen zum ewigen Leben, die andern zur Schande, zur ewigen Schmach (so ist wohl לְדִרְאוֹן עוֹלָם zu übertragen: Vulg. ungenau ut videant semper, hat דרא mit ראה verwechselt oder vielmehr ד als das chaldäische Präfix genommen)“. — Endlich finden sich prophetische Stellen, welche an sich nur die Befreiung des jüdischen Volkes und die Wiederherstellung seiner staatlichen Unabhängigkeit behandeln, aber indem sie solche Restitution unter dem Bilde leiblicher Auferstehung beschreiben, immerhin zeigen, daß der Gedanke unseres Dogmas der damaligen Zeit nicht fremd sein konnte. Die Hauptstellen

* Die Dankopfer für die aus der Todesnot erfolgte Rettung ist die Frucht der Erlösung; sie findet ihren Ausdruck in der mit dem Opfer des A. B. verbundenen Mahlzeit, welche auf das Hauptmittel der Anteilnahme an der Frucht der Erlösung, das eucharistische Opfer, bedeutsam hinweiset.

sind: Jesai. 26, 19: „Es leben wieder auf deine Toten, meine Gefallenen erstehen; wachet auf und singt Lob, die ihr im Staube ruht; Lebenstau ist dein Tau (טַל אוֹרוֹת, Vulg. *ros lucis*, entweder „Lebenstau“, d. i. belebender Tau, oder von אוֹרָה = „Kräutertau“, d. i. die Pflanzen erquickender Tau; das Wiederaufblühen Israels wird mit einer durch den Morgentau erfrischten Matte verglichen), und die Erde giebt wieder heraus die Toten“ (Schatten, רְפָאִים הִפִּיל wirft sie heraus; Vulg.: terram gigantum detrahes in ruinam, kaum verständlich). Die andere bekannte Stelle bei Ezech. 37, 1 ff. geben wir ihrer Länge wegen bloß inhaltlich: der Seher wird in der Vision vom Herrn ins Thal Bikoa geführt, dessen ganzes Gefilde voller Totengebeine ist; auf göttliches Geheiß regen sich diese Gebeine Knochen an Knochen, Fuge an Fuge; Nerven und Sehnen werden hergestellt, Fleisch setzt sich an, und mit der Haut werden sie überzogen; im göttlichen Auftrag haucht ihnen der Prophet belebenden Odem ein, sie stehen auf ihren Füßen und leben; da erfolgt die Bescheidung: „Menschensohn, alle diese Gebeine sind das Haus Israel . . . ich werde eure Gräber öffnen und euch herausführen aus den Monumenten“ u. s. w.

3. Fortsetzung. — In den jüngern Schriften des sogenannten zweiten Kanons wird die Thatsache des Glaubens an die leibliche Auferstehung so klar bezeugt, daß es vollkommen ausreicht, die wichtigsten Texte ohne Kommentar herzusetzen. Aus dem Buch der Weisheit könnte das ganze Kap. 3 ausgehoben werden. Aus Jesus Sirach verweisen wir auf Ekkli. 46, 14: „Ihr Andenken (das der Richter) sei gesegnet; es grüne noch im Grabe ihr Gebein“, und 48, 11 f.: „Alsdann glücklich jene, welche dich (Elias, den Vorläufer des Messias bei der zweiten Ankunft) schauen, die in Liebe Abgeschiedenen; denn wir werden dann (wieder) leben.“* Vorzüglich klar und umständlich spricht sich das 2. Buch der Makkab. aus; außer der oben S. 138 f. erörterten Stelle 12, 43 f. vom Traume des Judas sieh das 7. Kap., welches die Hinrichtung der makkabäischen Brüder durch Antiochus berichtet: im Angesichte des Todes die zuversichtliche Erwartung ein-

* Nach dem Griechischen: *μακάριοι οἱ εἰδότες σε, οἱ ἐν ἀγάπῃ κεκοιμημένοι· καὶ γὰρ ἡμεῖς ζωῇ ζησόμεθα;* das Lateinische der Vulg. ist mir unverständlich.

stiger Wiederbelebung ihrer leiblichen Gliedmaßen und den aus dieser geschöpften Mut, der eine noch kräftiger als der andere, beteuernd, gehen die Helden samt ihrer Mutter mit kaltem Blute den qualvollsten Verstümmelungen ihres Leibes entgegen. So spricht V. 9 der zweite Bruder: „Du, o Boshaftester, richtest uns für das gegenwärtige Leben zu Grunde; aber der König der Welt wird uns, die wir für seine Gesetze gestorben, zur Auferstehung des ewigen Lebens erwecken"; der dritte, dem die Zunge aus- und die Hände abgeschnitten werden, V. 11: „Vom Himmel besitze ich diese Glieder, aber wegen des Gesetzes Gottes achte ich sie gering, weil ich sie von ihm wieder zu bekommen hoffe"; der vierte V. 14: „Mehr frommt es, daß wir von Menschen dem Tode überantwortet auf Gott hoffen, von dem wir sollen wieder erweckt werden; denn dir wird eine Auferstehung zum Leben nicht zu teil werden"; endlich die Mutter V. 23: „der Welt Schöpfer, welcher des Menschen Entstehung gebildet und aller Ursprung bestimmt hat, wird euch barmherziglich Geist und Leben zurückgeben". Solche Aussagen lassen nichts zu wünschen übrig. Aber auch wer das kanonische Ansehen dieser Bücher nicht gelten läßt, wird in ihnen ein historisches Zeugnis für den Auferstehungsglauben der spätern Juden unmittelbar vor und zu der Zeit Christi anerkennen müssen. Dieser wird übrigens auch durch die Apokryphen des A. T., vgl. 4. Buch Esdras 2, 16: „ich werde erwecken die Toten aus ihren Ruhestätten und aus ihren Grabmälern sie herausführen" u. s. w., und durch andere außerbiblische Schriften bezeugt. Auch das N. T. selbst bekundet den damals unter den Juden allgemein geltenden Glauben an die künftige Auferstehung; so durch den Mund der Martha bei Joh. 11, 24: „ich weiß, daß er auferstehen wird am jüngsten Tage". Nur die Sekte der Sadduzäer lehrte, s. Matth. 22, 23, es gebe keine Auferstehung, galt aber eben deshalb auch für nicht recht orthodox.

4. Die Lehre des N. T. — Es kann unsere Absicht nicht sein, sogleich den ganzen Lehrstoff des N. T. über die Auferstehung zu behandeln, wie wir es beim A. T., wo es nur die Feststellung des Glaubens an die Auferstehung für die vorchristliche Ökonomie im allgemeinen galt, und Einzelzüge der Lehre kaum aufzuspüren waren, gemacht haben: wir werden im ganzen Hauptstück wieder und wieder auf den Lehrgehalt der Aussagen Christi und der Apostel zurückkommen

müssen. Hier genügt eine vorläufige Orientierung nebst Winken zum Verständnis der Haupttexte.

Heben wir mit der Lehre Christi in den Evangelien an, so giebt der Herr dem in Israel bestehenden Glauben an die Auferstehung seine volle Zustimmung in einer Weise, welche den Gedanken einer Anbequemung an irrige Volksvorstellungen nicht im entferntesten aufkommen läßt. Außerdem daß er den sadduzäischen Unglauben als Irrtum und Unkunde der Schrift wie der göttlichen Macht brandmarkt, bei Matth. 22, 29, setzt er die Thatsache der künftigen Auferstehung als allgemein anerkannt voraus, das. 12, 41 f.: „die Männer von Ninive werden auferstehen (ἀναστήσονται) beim Gerichte mit diesem Geschlechte und werden es verurteilen, weil sie Buße gethan. . . . Die Königin des Morgenlandes wird erweckt werden (ἐγερθήσεται) im Gerichte mit diesem Geschlechte, und sie wird dasselbe verurteilen“ (d. h. sie beide werden dies unbußfertige Geschlecht durch ihr Verhalten beschämen), und legt, das. 10, 28, Gott die Macht bei, nicht nur die Seele, sondern (dereinst) auch den (wiedererweckten) Leib zur Hölle zu verdammen. — Am häufigsten redet der Heiland von der Auferstehung und in Verbindung mit ihr vom Leben im Evangelium Johannis. Unverkennbar hat die Darstellung der ἀνάστασις und ζωή hier etwas Eigentümliches, wenn auch nicht der sonstigen Lehre des N. T. Widersprechendes. Zunächst besondert sich im Munde Christi bei Johannes die Auferstehung ohne Zusatz auf die glorreiche Auferstehung der Gerechten, z. B. 6, 40. 44. 55; 11, 25; da indes dieser Sprachgebrauch auch bei andern Hagiographen, wie außer Apok. 20 auch 1. Kor. 15 sich findet, so muß derselbe als allgemein biblisch notiert werden, und kann gegen die allgemeine Auferstehung nach der Lehre Johannis um so weniger zeugen, als neben der Auferstehung zum Leben die zum Gerichte, d. h. zur Verdammung, auch ausdrücklich genannt wird, Joh. 5, 29. Eigenartig aber wird hier die Auffassung insofern, als jene Auferstehung der Gerechten, meist mit dem „Leben“ verbunden, in zwiefacher Beziehung bald als gegenwärtig, bald als künftig geschildert wird. Das Erste, z. B. Joh. 6, 47 (. . . „der hat — schon — das ewige Leben“), 5, 24 (. . . „der ist — bereits — vom Tode zum Leben übergegangen“), 8, 51 (. . . „der wird den Tod in Ewigkeit nicht sehen“); doch daneben ist auch die Rede vom künftigen Leben mit der

Auferstehung, Joh. 5, 28 f. („die in den Gräbern sind, werden die Stimme des Sohnes Gottes hören"), 6, 39 („ich werde es erwecken am jüngsten Tage") u. dgl. m. Aber wenn denn nun selbstverständlich die gegenwärtige und künftige Auferstehung einander nicht widersprechen dürfen, wie sind beide an sich und in gegenseitiger Beziehung aufzufassen? Jene ist vorwaltend eine geistige Auferstehung, nämlich die von der Sünde zum höhern Leben der Gotteskindschaft, diese ist die leibliche Auferstehung im gewöhnlichen Verstande, welche jedoch insofern auch wieder geistig-moralischen Sinn bekommt, als ja die leibliche Herstellung der Verworfenen unberücksichtigt bleibt. Zu einander aber verhalten sich beide so, daß die gegenwärtige Auferstehung die beginnliche, die künftige die vollendete, jene auch die anbahnende, vorbereitende, diese die abschließende, vollführende ist. In tiefstem Grunde aber liegt dieser Darstellung der Gedanke, daß, da nach Gottes Idee und der ursprünglichen Anlage das Wesen des Menschen in solcher Lebenseinheit von Leib und Seele besteht, welche das Naturleben in die Hörigkeit des Geistes emporhebt und an dessen Unsterblichkeit teil nehmen läßt, durch die Sünde in dies ideale Verhältnis ein Zwiespalt hineingebracht ward, dessen Endergebnis der Tod ist. Ist nun Gottes Sohn im Fleische erschienen, um diesen Zwiespalt aufzuheben und das normale Verhältnis zwischen σάρξ und πνεῦμα wieder herzustellen, so wird in demjenigen, welcher in Glauben und Liebe an ihn sich anschließt und insbesondere durch den Genuß seines Fleisches (Joh. 6) in Lebensgemeinschaft mit seinem Geiste tritt, jener durch den Tod bewirkte Zwiespalt sogleich und schon jetzt in der Wurzel, wenn auch nicht in allen Äußerungen, aufgehoben, und das ideale Verhältnis repristiniert. Dies ist die erste Auferstehung und das erste Leben. Folgerichtig muß der auch die in Christo Wiederbegnadigten noch treffende physische Tod vom Standpunkte der Idee aus als ein widernatürliches Phänomen erscheinen, welches in die ideal erneuerte Ordnung nicht eigentlich hineingehört und dieselbe untergraben würde, wenn der Tod nicht zuletzt durch die leibliche Wiederbelebung, d. h. durch die Auferstehung zur Glorie würde überwunden werden. Jene Auferstehung im geistigen Verstande ist es daher allein, welche die künftige ermöglicht und derart vorbereitet, daß das Sterben des geistig schon Erstandenen als ein vom Erbübel in Weise bloßer Pönalität rückständiges, moralisch völlig indifferentes und darum

verschwindendes Moment erscheint: „Wer meint Wort hört und glaubt dem, der mich sandte, hat das ewige Leben", Joh. 5, 24; „ich bin die Auferstehung und das Leben, wer an mich glaubt, wird leben, ob er auch gestorben ist", das. 11, 25. Derselben Anschauung entspricht es völlig, wenn die physische Wiederbelebung der verstorbenen Ungerechten in den johanneischen Schriften häufig nicht als Auferstehung d. i. zum Leben, sondern als Verdammung zum Tode bezeichnet wird. — Im übrigen müssen uns die in den Evangelien berichteten Auferweckungen der Toten durch Christum als Vorbild und Bürgschaft unserer einstigen Auferstehung, und insbesondere muß des Herrn eigene Auferstehung am dritten Tage als Grund und Basis derselben gelten: mit Fug erinnern die Väter, daß Christus auch darum nach seiner Auferstehung den Jüngern so oft sichtbar erschienen sei, um sie im Glauben an dies Dogma der Hoffnung zu befestigen.

Auch für die Lehre der Apostel in ihrer Geschichte und den Sendschreiben genügt hier einstweilig die Angabe und Übersicht der Hauptstellen. Als Lehrstück des Christentums wird die Auferstehung verkündet von Petrus und Johannes im Tempel zu Jerusalem, Apost.-Gesch. 4, 2, von Paulus auf dem Areopag zu Athen, das. 17, 18 u. 32, und wiederum zu Jerusalem vor seinen Anklägern, das. 23, 6 und 24, 15; sie gehört zu den Grundlehren des christlichen Unterrichts Hebr. 6, 2; sie ist vorzugsweise die Hoffnung (Ap.-G. 23, 6. *ἐλπὶς καὶ ἀνάστασις* Hendiadys = hoffnungsreiche A. vgl. 1. Thess. 4, 12), Israels Hoffnung insbesondere, das. 26, 6, begründet in Gottes Allmacht V. 8. — Am ausführlichsten apologetisch und didaktisch behandelt der Apostel Paulus unser Dogma in der Perikope, 1. Kor. 15, 12—58. Da wir auf diesen für unser Dogma äußerst instruktiven und wahrhaft klassischen Passus im Verlauf wiederholt zurückkommen müssen, so ist es hier einerseits genügend, aber andererseits auch gefordert, einige dogmatisch-exegetische Bemerkungen allgemeiner Art zur Rechtfertigung unserer spätern dogmatischen Ausbeutung herzusetzen. — Der Apostel behandelt, wie V. 19 und 29 unwidersprechlich zeigen, seinen Gegenstand also, als ob die Auferstehung und die Fortdauer des Menschen nach dem Tode (Unsterblichkeit) zusammenfielen. Man erklärt diese Art der Beweisführung nicht genügend durch die Annahme, daß die Leugner der Auferstehung zu

Korinth, welche der Apostel zurechtweist, in gleicher Vermengung beider Punkte, auch die Unsterblichkeit des Menschen verkannt hätten: das ist weder an sich wahrscheinlich, noch durfte es für die Erörterung des Apostels maßgebend sein. Vielmehr muß, da der Heiland es bei Matth. 22 den Sadduzäern gegenüber gerade so macht, dieses biblische Zusammenfallen-lassen, diese Vermengung zweier begrifflich doch sehr verschiedener Lehren einen tiefern innern Grund haben. Und in der That, die ganze hl. Schrift kennt eine abstrakte Unsterblichkeit der bloßen Seele des Menschen, getrennt von der nachfolgenden Wiederbelebung des Leibes, überhaupt nicht, nicht einmal dem Worte nach. Mit Recht: soll der Mensch jenseits nach dem Tode seiner Idee nach überhaupt fortleben, so ist es, da der Körper mit zur persönlichen Integrität des Menschen gehört, durchaus angezeigt, daß auch sein Leib dereinst wiederbelebt werde. Die rationalistisch gefaßte Fortexistenz des Menschen in rein geistiger Form für immer ist wider den göttlichen Schöpfungsgedanken, und eben so unbiblisch wie allgemein unchristlich. Mit dieser Auffassung ist eine vorübergehende Seinsform der Seele in der Trennung vom Leibe recht wohl vereinbar*, s. S. 38 f. — Der Apostel redet in seiner ganzen Exposition nur von der Auferstehung der Gerechten, d. h. von der glorreichen, oder um biblischer zu sprechen, von der Auferstehung zum Leben; der ganze Tenor derselben, namentlich V. 42 f., beweisen dies genugsam.** Seine Absicht, die Korinther wegen der Besorgnis um die im Herrn Entschlafenen zu beruhigen, mußte ihn von selbst auf diese übrigens,

* Wie tief mit der Vorstellung des „Leibes“ die des „Lebens“, also des „Leben-müssens“ in christlicher Anschauung sich verband, bezeugt wohl nichts stärker, als der geschichtliche Bedeutungswechsel, welchen das deutsche Wort „Leib“ durchmachte, das nach seinem etymologischen Zusammenhange mit got. *liban* ursprünglich nichts anderes bedeuten konnte und faktisch bedeutete, als vita. Noch mhd. entspricht: in dëmese lîp unt in anderem lîp dem lateinischen in hac vita et futura vita. Allmählich sank es von dieser ursprünglichen Bedeutung, durch den Mittelbegriff der „Person“ überhaupt, zur jetzigen von „Körper“ herab, so jedoch, daß noch formelhaft, wie in „Leib und Leben“, einige Anklänge an das Frühere übrig sind. Der „leibliche Tod“ ist etymologisch eine contradictio in adjecto.

** Wenn man Vv. 51 u. 52 an der Lesung der Vulg. festhält, wogegen wir aber schon oben unser Bedenken ausgesprochen haben, handelt der Apostel hier schließlich auch von der Auferstehung der Gottlosen; jedenfalls in der eigentlichen Erörterung durchaus nicht.

wie wir schon anmerkten, in der allgemein biblischen Anschauung begründete Beschränkung hinführen. Selbstredend ist damit die Auferstehung der Gottlosen nicht geleugnet, ja in das Argument insoweit mit einbegriffen, als, wenn die Auferstehung der Gerechten feststeht, auch jedes grundsätzliche Bedenken gegen die Auferstehung der Gottlosen wegfällt. — Der Apostel beweist unsere einstige Auferstehung hauptsächlich aus der Auferstehung Christi, Vv. 12 ff. Ist ein solches Argument gültig? Könnte nicht die Auferstehung ein lediglich in der hypostatischen Union gegründetes, daher unmitteilbares Privilegium des Herrn sein? Indes in apostolischer Anschauung ist Christus nach V. 20 als der Erstling der Entschlafenen (vgl. Kol. 1, 18: „der Erstgeborne aus den Toten"), das Haupt der ganzen Menschheit, an deren Leibe die Gläubigen die Glieder sind, so daß, was mit dem Haupte geschieht, an den Gliedern sich wiederholen muß, da ein wiederbelebtes Haupt mit erstorbenen Leibesgliedern undenkbar wäre; d. h. abstrakter ausgedrückt: nach dem Apostel ist die Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo keine bloß geistige, sondern eine die ganze Natur des Menschen, zu der auch der Leib gehört, umfassende. Die technische Sprache der Wissenschaft wählt für solche Beziehung des Herrn zu den Gläubigen den Ausdruck: *causa exemplaris*. Weil Christus der Idealmensch, so sind in ihm auch geschichtlich alle wesentlichen Erscheinungen der Menschheit präformiert, er hat die natürlichen Schwächen der menschlichen Physis, den Tod einbegriffen, teilen wollen, und darum ist seine leibliche Auferstehung Vorbild und vorbildliche Ursache der unsrigen. In der That müßte grundsätzliche Leugnung unseres Dogmas auch die historische Thatsache des Ostermorgens angreifen, und zu einer doketischen Auffassung des Christentums führen. Allerdings leuchtet ein, daß diese apostolische Folgerung nur für solche gelte, welche wirklich Gliedmaßen sind am Leibe, dessen Haupt Christus ist, mit denen auch der Apostel sich allein beschäftigt. Wie die Auferstehung der Gottlosen etwa zu begründen, und ob nicht doch noch ein anderer ursachlicher Verband zwischen unserer Auferstehung überhaupt und der Christi anzunehmen sei, darauf werden wir weiter unten § 4 zurückkommen.

Es erübrigt, die aus der hl. Schrift vorgebrachten Bedenken gegen die Auferstehung in aller Kürze, da sie ohne Belang sind, zu würdigen. Aus dem Zusammenhang gerissene Stellen des A. T.,

welche wir schon oben, vgl. S. 14 Anm., hatten, scheinen des Menschen Dasein auf dies irdische Leben zu beschränken: sie erklären sich, so weit sie negativ lauten, aus dem Dunkel, welches in der frühern Zeit des A. B. auf den Dingen der Zukunft lastete, so weit sie positiv sind, aus der momentanen subjektiven Stimmung und Empfindung der Redenden, an die kein objektiver Maßstab anzulegen. Neutestamentlich hat man sogar den V. 50 unserer Perikope: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht besitzen", angezogen: der Apostel redet dort aber von der glorreichen Auferstehung zum Leben, an der natürlich σάρξ und αἷμα, nach anerkanntem biblischen Sprachgebrauch das in moralischem Sinne zu fassende Fleisch mit seinen unreinen, verderbten, sündhaften Trieben keinen Teil haben können. — Freilich treffen wir im N. B. Gegner der Auferstehungslehre, aber außer dem Weichbilde der Orthodoxie. So im Judentum den materialistisch und rationalistisch gesinnten Sadduzäismus, vom Herrn (Matth. 22) und wiederum vom Apostel (Apost.=Gesch. 24 und das. 26) zurecht gewiesen. So im Heidentum die Sophisten von Athen auf dem Areopag (das 17, 18 u. 32), von denen der Apostel, als er über die Auferstehung des Fleisches zu reden begann, viel Widerspruch und Verspottung zu erfahren hatte. So endlich auch unter Christen zu Korinth die τινὲς, V. 12 der Perikope, „welche sagen, daß es keine Auferstehung der Toten giebt", ohne Bedenken (nicht Sadduzäer oder Epikureer, sondern) Heidenchristen von einiger philosophischen Bildung, welche, indem sie gegen die vom Apostel in dortiger Gemeinde vorgetragene Lehre von der Auferstehung allerlei Anstände erhoben, demselben Anlaß gaben, den christlichen Lehrsatz umständlich zu erörtern. Ja es fehlte sogar in der apostolischen Zeit nicht an Menschen (Hymenäus und Philetus werden 2. Tim. 2, 17 genannt), welche das christliche Dogma durch metaphorische Deutung zu verflüchtigen unternahmen, indem sie sagten, „die Auferstehung sei schon geschehen", verstehe: durch die geistige Erhebung der Menschheit infolge der christlichen Predigt. Aber wie fertigt sie auch der Apostel ab, a. O. 16 f.: „Meide die unfrommen Schwätzereien, denn sie gehen voran in der Gottlosigkeit; ihre Lehre frißt um sich wie ein Krebsgeschwür; aus der Wahrheit sind sie herausgefallen."

5. Die Überlieferung. — Die biblische Lehre von der künftigen Auferstehung des Fleisches, in den hl. Urkunden nicht nur durch eine

Wolke von Zeugnissen verbürgt, sondern durchweg als ein Kardinalpunkt der christlichen Predigt behandelt, stand von Anfang der Kirche an so sehr im hellen Vordergrunde des christlichen Unterrichts, daß, wer dies leugnete, nicht bloß mit der Kirche anstieß, sondern sich außer den Grenzmarken des Christentums hinstellte. Der häretische Irrtum sowohl als die rechtgläubige Ausbildung der Lehre bewegen sich nicht sowohl an den unter Christen stets heilig erachteten Umrissen unseres Dogmas, als bei den innern Einzelzügen der genauern Lehrbestimmung. So wird es denn an dieser Stelle rein überflüssig, für den Bestand unseres Dogmas im allgemeinen in der ältesten Kirche Zeugnisse beizubringen; man hätte sonst fast die ganze Patrologie der drei ersten christlichen Jahrhunderte auszuschreiben, da von Anfang an Monographieen in großer Anzahl über die Auferstehung verfaßt wurden, von Justin, Athenagoras, Tertullian, Clemens v. Alexandrien, Origenes, Gregor v. Nyssa, Ephräm, Ambrosius u. s. w. Interesse gewinnt die Überlieferungslehre erst, wo die Detailbestimmungen des Dogmas in Untersuchung kommen, und darum sollen in den folgenden Paragraphen je an ihrer Stelle die bedeutendsten Zeugen der Dogmengeschichte gehört werden. Freilich sind doch von der Apostelzeit an im Laufe der Kirchengeschichte Irrlehrer, welche die wirkliche Auferstehung des Fleisches leugneten, aufgetaucht, aber es waren stets nur solche, welche auf den Ehrennamen von Christen kaum Anspruch haben. Bei den Doketen war diese Leugnung eine Konsequenz ihrer Grundlehre, welche Christo nur einen Scheinleib beilegend des Herrn Auferstehung verkennen mußte, und damit die Basis unseres Dogmas untergrub. Bei Gnostikern und Manichäern waren es ihre dualistischen Prinzipien und die damit zusammenhängende Lehre von der wesenhaften Verdammlichkeit der Materie, welche sich mit einer künftigen auf ewig geltenden Wiederbelebung des Fleisches nicht vertrugen. Ableger der letztgedachten Irrtümer waren im Mittelalter Sektierer mancherlei Denomination: unter diesen verwarfen die Katharer, wiederum aus spiritualistischem Haß gegen die Materie, die künftige Auferstehung. Die Reformation hat trotz ihrer übermäßig spiritualistischen Richtung unser Dogma nicht angetastet, offenbar weil dies bei einiger Offenbarungs- und Bibelgläubigkeit unmöglich war. Selbstredend meinen wir den symbolischen Protestantismus; denn daß der außer der Kirche mächtig wuchernde Rationalismus aus Scheu

gegen das Geheimnisvolle der Lehre den Kern unseres Dogmas durch allerhand nebelhafte Theorieen verflüchtige, begreift sich; wie er aber bei seiner Idee einer Fortdauer des Menschen in purer und nackter Geistigkeit mit dem Buchstaben und Geist der hl. Schrift auskommen will, mag er, wenn er darauf noch Gewicht legt, selbst sehen.

6. Ohne uns schon hier auf die innere Bedeutung des Dogmas und seine Angemessenheit (s. § 9) des weitern einzulassen, wollen wir doch einige Fäden der Anknüpfung aufweisen, durch welche dasselbe mit den Hauptlehren und Ideeen des Christentums zusammenhängt. — Wenn der Mensch, wie wir so oft zu erinnern Gelegenheit hatten, nach seiner ursprünglichen Idee und seiner endlichen Bestimmung unzertrennliche Lebenseinheit von Geist und Materie, und wenn die Trennung des Leibes von der Seele mit dem Zerfall des erstern thatsächlich eine Folge des Sündenfalles ist, welche vom Standpunkte der Idee (der natura integra) aus als widernatürlich bezeichnet werden muß, so ist es doch gewiß kongruent, daß in der christlichen Heilsordnung, welche ja schließlich den Menschen und mit ihm die Gesamtschöpfung in ihrer Natur redintegrieren soll, diese Trennung wieder beseitigt werde. Dem steht nicht entgegen, daß der Tod, auf die nackte und bloße Natur des Menschen gesehen, unvermeidlich erscheint. Blieb aber der Mensch auf diese bloße Natur beschränkt, so mußte seine endliche Bestimmung eine andere sein, als ihm gleich anfangs aus Gnaden zu teil ward. Die Herstellung des Menschen in den ursprünglichen Gnadenstand schließt die Auferstehung notwendig ein. Ob in einer bloß auf die Natur beschränkten, in hypothesi allerdings möglichen Lebensordnung des Menschen der dann unvermeidliche Tod auch durch eine spätere leibliche Auferstehung würde abgethan sein, darüber lehrt die christliche Offenbarung freilich nichts; wir meinen jedoch, wenn die Frage ernstlich gestellt würde, auf Grund des Gedankens Gottes vom Menschen und seiner Stellung im Universum, ja auf Grund des Begriffes vom Menschen selbst, affirmativ antworten zu sollen. Nur könnte dann von einer Auferstehung zur himmlischen Glorie nicht die Rede sein. S. § 4 Nr. 4. — Um Adam und Christus drehen sich nach der christlichen Grundanschauung die Geschicke der Menschheit als wie um ihre Angeln (Röm. 5, 12 ff.). Ist nun Christus der zweite und letzte Adam (1. Kor. 15, 45 u. 47), und hat es Gott gefallen, alles in ihm gipfeln zu lassen

(ἀνακεφαλαιώσασθαι, Vulg. instaurare, Ephes. 1, 10), so muß, da durch den ersten Adam nicht bloß die Sünde, der übernatürliche Tod, sondern auch der physische auf alle sich fortpflanzt, auch durch Christum allen das Leben, somit die Auferstehung zu teil werden, insofern alle Sprößlinge Adams auch mit Christo, seinem Pendanten, in einem teils freien, teils aber auch bloß naturnotwendigen Zusammenhang stehen: „wie alle in Adam sterben, so werden alle in Christo wiederbelebt werden" 1. Kor. 15, 22. Oder w. d. i.: wenn Christus als Gottmensch und darum als Menschheitsideal unser Geschlecht repräsentiert, so ist er auch unser aller Prototyp, im Ethischen unser frei zu wählendes Vorbild, im Physischen unser der Willkür entzogenes Muster. Nun ist zwar Christus dem Tode unterworfen, freiwillig, um uns vom Tode zu erretten, aber Christus ist erstanden, damit auch wir erstehen: „Christus lebt, und mit ihm auch wir." Was am Idealmenschen geschehen, war vorbildlich und wird sich an den Gliedern der Menschheit wiederholen. Ist Christus der Erstling der Entschlafenen (1. Kor. 15, 20), so ist er auch der Erstgeborne aus den Toten, der in allem den Vorgang hat (πρωτεύων, Koloss. 1, 18); kann denn eine Erstlingsgarbe vom Acker Gottes entnommen werden, ohne daß die andern Garben nachreifen? — Hat der Leib des Menschen schon am Sündenfalle im Paradiese seinen Anteil, so ist es vollkommen angemessen, daß er auch an der Erlösung von der Sünde partizipiere; und wenn derselbe Leib im Lebenslaufe des Einzelnen unverkennbar im guten wie im schlimmen Sinne zu seiner geistigen Errungenschaft beiträgt, so ist es billig, daß ihm zur Zeit des Entgeltes je nach seinem Verhalten Lohn oder Strafe zuerkannt werde.

b) Die Allgemeinheit der Auferstehung.

§ 4.

1. Das Dogma. — Auf die Thatsache der Auferstehung lassen wir nun die nähern dogmatischen Bestimmungen derselben der Reihe nach folgen; wir heben am zweckmäßigsten mit dem äußern Umfange derselben, wonach sie sich auf alle ohne Ausnahme erstrecken wird, an. In diesem Sinne nämlich ist hier die Allgemeinheit zu verstehen; sie will also sagen, daß sämtliche verstorbene Menschen dereinst sollen wiederbelebt werden. Mit dem Zusatze der „Verstor-

benen" berücksichtigen wir jene Klasse von Menschen, welche bei der Wiederkunft Christi noch am Leben sein werden, s. S. 16 f.; diese werden selbstredend genau insoweit an der Auferstehung keinen Anteil haben, als sie dem Tode entzogen sind: an die Stelle der Auferstehung tritt bei ihnen die Überkleidung (das ἐπενδύσασθαι 2. Kor. 5). Doch darf diese Ausnahmestellung einzelner nicht als eigentlicher Verstoß gegen die Allgemeinheit der Auferstehung gelten, da das Wesentliche der letztern die Wiederbelebung ist, sohin, wo kein Aufhören des Lebens stattfindet, auch eine Wiederbelebung undenkbar bleibt. Diese selbstverständliche Ausnahme ist somit weiterhin nicht zu berücksichtigen. — Die Allgemeinheit der Auferstehung scheint an sich selbst einleuchtend und ihre Besprechung überflüssig; sie gewinnt ihre Bedeutung erst in der That, wenn wir ihr die Wendung geben, daß nicht bloß die Gerechten, sondern auch die Gottlosen erstehen werden. Aller Nachdruck fällt auf die letztgenannte Klasse von Menschen. Oder w. d. i., wie es eine Auferstehung zum Leben giebt, so giebt es auch eine Auferstehung zum Tode. Das Letztere ist aber um so mehr nachzuweisen, als eine oberflächliche Lesung der hl. Schrift wohl auf den Gedanken, dies zu leugnen, geraten könnte. — Unser Lehrstück ist streng dogmatisch. Die kirchliche Sanktion haben wir bereits im athanasischen Symbolum: omnes homines resurgere habent cum corporibus suis; bestimmter noch im Kap. *Firmiter* des 4. Konz. v. Lateran: qui omnes (tam reprobi quam electi) cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant.

2. Die Lehre der hl. Schrift. — Es ward von uns oben eingeräumt, daß die Hagiographen des N. T., insbesondere Johannes und Paulus, oft genug die Auferstehung so auffassen, daß sie in derselben einen Vorzug der Gerechten und wahrhaft Gläubigen, also Auserwählten erkennen. Zu den S. 282 ff. angeführten Texten mag noch Röm. 6, 5 hinzugenommen werden. In solchem Falle ist also ausschließlich die glorreiche Auferstehung gemeint. Von dieser biblischen Ausdrucksweise hat sich selbst in dem kirchlich-symbolischen Sprachgebrauch noch eine Spur erhalten, da das exspecto resurrectionem mortuorum der Synode von Nicäa, ich erwarte oder hoffe, doch zunächst nur auf die glorreiche Auferstehung sich beziehen kann. Auch ist eine solche Ausdrucks- und Anschauungsweise leicht verständlich,

da wie das Falsche und Ungöttliche sehr wohl durch den Tod, so das Wahre, Echte, in Gott Gegründete durch das Leben symbolisiert werden kann und auch in der hl. Schrift durchgängig symbolisiert wird. Von solchem ethischen Standpunkte aus betrachtet verdient also das Aufwachen der Gottlosen am jüngsten Tage nicht den Namen der Auferstehung zum Leben, und ihre ewige Fortdauer in der Trennung von Gott, dem Urquell alles Lebens, verdient nicht Leben zu heißen, ist vielmehr ein zweiter Tod zur ewigen Verdammung. Die hl. Schrift erklärt sich hierüber mit der wünschenswertesten Klarheit, Apok. 20, 12 ff.: „Die Toten wurden gerichtet nach dem, was in den Büchern verzeichnet stand. Das Meer gab seine Verstorbenen heraus; Tod und Hölle gaben ihre Verstorbenen heraus: über die einzelnen ward nach ihren Werken geurteilt. Hölle und Tod wurden in den Feuerpfuhl geworfen; das ist der zweite Tod; und wer nicht erfunden ward eingezeichnet in das Buch des Lebens, ward in den Feuerpfuhl geworfen.“ Haben aber einige Neologen auf Grund solcher Stellen geglaubt, die Auferstehung der Gottlosen in gewöhnlichem d. h. physischem Sinne leugnen zu können, was meist nur geschah, um die Ewigkeit der Höllen-Strafe in Abrede zu stellen, so sind sie entschieden im Irrtum; und es ist erfreulich, daß gerade die beiden Hagiographen, welche jener Ausdrucksweise vorzüglich zugethan sind, für die Wiederbelebung auch der Gottlosen sich in einer Weise erklären, welche jeden Zweifel ausschließt. So Joh. 5, 28 f.: „Es wird die Stunde kommen, wo alle, welche in den Gräbern ruhen, die Stimme des Sohnes Gottes hören und hervorgehen werden aus ihren Gräbern, welche Gutes gethan, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses verübt haben, zur Auferstehung des Gerichtes.“ Paulus aber in seiner Verteidigung vor dem Landpfleger Felix, Ap.-Gesch. 24, 15, beteuert, daß er in Übereinstimmung mit dem Gesetze und den Propheten, wie seine jüdischen Ankläger, eine Auferstehung der Gerechten und der Gottlosen hoffe (*ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων*). Und mit welchem Rechte der Apostel sich auch hierfür auf die Propheten berufen konnte, zeigt Dan. 12, 2: „Viele* von denen, welche im Staube der Erde schlafen, werden erwachen, die

---

* Man stoße sich an das „viele von“ nicht; in רַבִּים מִיְּשֵׁנֵי ist das מִן רַבִּים schwerlich partitiv zu nehmen; sondern, wie im N. T. *οἱ πολλοί* und

einen zum ewigen Leben, die andern zur Schmach, zur ewigen Schande" (vgl. oben S. 279). Auf das omnes quidem resurgemus der Vulg. 1. Kor. 15, 51 dürfen wir uns allerdings nach unserer mehrerwähnten Auffassung der Stelle nicht beziehen. Wenn aber gegen unsern Lehrsatz das Johanneische: „Wer nicht liebt, bleibt im Tode" (1. Joh. 3, 14) angezogen wird, so genügt die Bemerkung, daß hier nach der so eben noch beregten Anschauungsweise der Tod im moralischen Verstande von der Verdammung zu deuten ist; und wenn gar auf Psalm 1, 6 nach der Vulg.: ideo non resurgent impii in judicio verwiesen wird, so zeigt Zusammenhang wie Wortlaut des Urtextes (יָקֻמוּ), „daß die Gottlosen werden nicht bestehen" zu erklären ist, und selbst das Latein der Vulgata kaum anders verstanden sein will.

3. Die Überlieferungslehre. — Auch in der nachapostolischen Kirche bestand noch der biblische Sprachgebrauch, wornach die Auferstehung vorzüglich im guten Sinne genommen, und als Gegenstand der Hoffnung oder Sehnsucht bezeichnet ward, fort, vgl. Clemens von Rom, 1. Kor. 24 f., und 2. Kor. 9. Dabei wurde aber dennoch die Universalität derselben durchaus festgehalten, wie schon aus der oft wiederkehrenden Mahnung hervorgeht, mit Rücksicht auf Gericht und Auferstehung die Sünden der Unlauterkeit zu meiden, s. die zweite citierte Stelle: „wir sollen das Fleisch wie Gottes Tempel behüten", nämlich weil „dies selbe Fleisch gerichtet werden und auferstehen wird."* Offenbar müßte das eigentlich bewegende Motiv wegfallen, wenn das Gericht über die Gottlosen weiter nichts wäre, als ihr ewiges Belassenwerden im physischen Tode. Indes fehlt es auch an ausdrücklichen Zeugnissen nicht; wir begnügen uns mit einer Stelle aus Tertullian, die um so wichtiger ist, als sie im unmittelbaren Zusammenhange steht mit dem von Tertullian uns überlieferten, von einigen Varianten abgesehen, dem apostolischen Symbolum der kirchlichen Liturgie gleichlautenden, öffentlichen Glaubensbekenntnisse; sie heißt (*de praescript*. 13): credimus ... venturum (Christum)

---

selbst bloß *πολλοί* auch „alle" als die vielen einzelnen im Gegensatze zu dem einen (Röm. 5.) bezeichnet, so bedeutet auch obiges wohl nur: „die Entschlafenen (alle), nicht in ihrer Masse, sondern als Individuen aufgefaßt."

* *Καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν, ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται· . . . δεῖ οὖν ἡμᾶς ὡς ναὸν θεοῦ φυλάσσειν τὴν σάρκα.*

cum claritate ad judicandos sanctos in vitae aeternae et promissorum coelestium fructum, et ad profanos adjudicandos igni aeterno, facta utriusque partis resurrectione cum restitutione carnis.

4. Rationelle Erwägung. — Steht also die Auferstehung auch der Gottlosen nach Schrift und Überlieferung unerschütterlich fest, so empfiehlt sich dieselbe ebenso der verständigen Betrachtung, indem für sie wesentlich die gleichen Gründe wie für die Auferstehung der Gerechten sprechen. Wenn der Mensch als solcher und nicht bloß, wenigstens nicht immer bloß die Seele sündigt, so ist angemessen, daß der Mensch als solcher mit Einschluß des Leibes die gebührende Strafe erdulde; sowie auch die bloße Fortdauer der Seele auf ewig ohne einstige Wiedervereinigung mit dem zu erweckenden Leibe bei den Verworfenen wie bei den Erwählten gleiche spekulative Bedenken haben würde. Handelt es sich jedoch um die Motivierung, so ist einige Differenz zwischen beiden Arten der Auferstehung nicht zu verkennen, da die paulinische Beweisführung, welche die glorreiche Auferstehung aus dem Vorgange Christi herleitet, auf die außer- aller Lebensgemeinschaft mit Christo gestellten Gottlosen selbstredend nicht ausgedehnt werden darf. Letztere sind mit nichten lebende Gliedmaßen an dem Leibe, dessen Haupt Christus ist, und daher kann auch seine Auferstehung nicht vorbildliche Ursache der ihrigen sein. Steht darum aber die Auferstehung der Gottlosen außer allem Zusammenhang mit Christus?

Für die Auferstehung der Gerechten zur Glorie ist Christi Auferstehung nicht bloß die causa exemplaris, sondern in gewissem Sinne auch die causa meritoria. Alle Heilsgüter, und somit auch, ja vorzüglich die endliche Glorie der Auferstehung, hat Christus den Menschen verdient durch das in seinem blutigen Tode am Kreuze zum Abschluß kommende Werk der Erlösung. Wenngleich nun aber (wie die Satisfaktionslehre auszuführen hat) Christi Auferstehung nicht zur Substanz des Erlösungswerkes gehören kann, so gehört sie doch nach Gottes Heilsplane zur Integrität desselben und nach diesem (hier nicht weiter zu besprechenden) Zusammenhange der Auferstehung Christi mit der Erlösung kann erstere allerdings auch als Verdienstursache unserer glorreichen Auferstehung bezeichnet werden. Vgl. Erl.-L. Bd. 2. S. 138 ff. Darf nun aber eine solche Ursachlichkeit

der Auferstehung Christi auch auf die Auferstehung der Gottlosen bezogen werden? In modifiziertem Verstande, scheint uns, allerdings. Hat die Menschheit durch den Sündenfall im Paradiese als solche d. h. in ihrer Gesamtheit mit der Integrität der menschlichen Natur jeden Anspruch auf künftige Wiedererweckung ihrer abgestorbenen Individuen verwirkt, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß Gott in der christlichen Heilsordnung auch um Christi willen oder mit Rücksicht auf Christi Erlösungswerk, welches in seiner Auferstehung abschließt, das ganze Geschlecht der Menschen, einschließlich der Gottlosen, der Auferstehung entgegen führt. Somit bestünde allerdings ein Kausalzusammenhang zwischen Christus dem Auferstandenen und der Auferstehung aller Menschen überhaupt und daher auch der Gottlosen. Bei letztern wäre aber diese vom Freiheitsgebrauch unabhängige, physisch-notwendige Beziehung zu Christo ethisch ebenso zu beurteilen wie die Herstellung und einstige Verklärung der sichtbaren Schöpfung, wovon unten 3. Hauptstück. Nur könnte diese Ursachlichkeit, sofern sie speziell auf die Verworfenen bezogen wird, da deren Auferstehung kein Lohn, sondern eher Strafe für sie ist, nicht wohl eine verdienstliche genannt werden; und bliebe man besser bei der Bezeichnung der Wirkursache (causa efficiens) stehen. — Indes leidet die Begründung der Auferstehung der Gottlosen noch eine andere Auffassung, welche vielleicht vorzuziehen ist. Sieht man nämlich auf die Stellung des Menschen im Systeme der Gesamtschöpfung, so scheint es durch den Begriff des Menschen als eines Vereinswesens von Stoff und Geist, welches das Bindeglied im Ternar des Weltalls ausmacht, begrifflich gefordert, daß Gott die durch die Sünde dem Tode verfallene Menschheit, da die Sünde das Wesen der menschlichen Natur nicht zerstören kann, auch ohne Dazwischenkunft der Erlösung, mit Rücksicht auf die Ordnung des geschaffenen Universums, welche andernfalls ihr Bindeglied einbüßen würde, für einstige Wiedererweckung bestimme. Selbstredend ist dann die Auferstehung überhaupt und speziell die der Gottlosen an den göttlichen Schöpfungsgedanken vom Menschen anzuknüpfen, und nur die Glorie der Auferstehung gehört zu den Früchten der Erlösung. Außer aller Beziehung zu Christo wird darum doch die Auferstehung der Gottlosen noch nicht gesetzt: kann sie nicht mehr durch das theandrische Wirken des Heilandes auf Erden motiviert werden, so hat sie ihren Grund immer noch in Christo als dem Sohne

Gottes oder dem Logos, „durch den alles gemacht worden, was gemacht ist“; nicht auf den λόγος ἔνσαρκος als den Welterlöser, sondern auf den λόγος ἄσαρκος als den Weltschöpfer ist sie dann kausaliter zurückzuführen. — Wir müssen uns der Entscheidung zwischen beiden Auffassungen, welche sich ohnehin vielleicht mit einander ausgleichen lassen, enthalten.*

---

* Es sei hier die Frage kurz berührt, ob die Allgemeinheit der künftigen Auferstehung nicht doch insofern eine Ausnahme erleide, als dieselbe bei einer Klasse von Menschen, den wunderbar vom Tode Erweckten nämlich, bereits antizipiert erscheinen könnte. Wie sind die wunderbaren Totenerweckungen im Verhältnis zur künftigen Auferstehung zu beurteilen? Wir unterscheiden zweierlei Fälle. Zuerst kommen die biblischen Totenerweckungen in Betracht, welche mit der Auferstehung Christi in keinem äußerlich thatsächlichen Zusammenhange stehen; denen sich dann die Totenerweckungen der Kirchengeschichte, soweit sie historisch-kritisch begründet sind, anschließen. Betreffs dieser kann kein Bedenken obwalten: die vom Tode Erweckten kehren einfach ins irdische, sterbliche Leben zurück ohne Umwandlung und Verklärung ihrer Leiber, so daß solche wunderbare Totenerweckung von der Auferstehung gänzlich verschieden ist. Zum andern Male gestorben, sehen diese Menschen mit uns ihrer Auferstehung und Verwandlung noch entgegen. Die schwierigen Fragen nach der Lage der getrennten Seele und ihrem Verhältnisse zum Leibe in der kurzen Zwischenzeit vom Tode bis zur Erweckung zu beantworten, ist nicht unsere Aufgabe: an eine vorübergehende visio beatifica kann schwerlich gedacht werden. — Anders scheint es sich aber verhalten zu müssen mit den nach Matth. 27, 52 u. 53 beim Tode Jesu von den Toten Erstandenen: „die Gräber öffneten sich und viele Leiber der entschlafenen Heiligen wurden erweckt. Und hervorgehend aus den Grabmälern, nach seiner Auferstehung, kamen sie in die heilige Stadt und erschienen vielen.“ Das Ereignis, obwohl beim Tode Jesu berichtet, scheint der gesperrt gedruckten Worte wegen, wenigstens was die Erweckung anbetrifft, erst nach oder doch gleichzeitig mit der Auferstehung des Herrn angesetzt werden zu müssen. Sowohl die ganz augenfällige Verbindung der Thatsache mit letzterer, als auch die von derselben gebrauchten Ausdrücke (κεκοιμημένοι, ἐγείρεσθαι) scheinen nun aber wirklich auf die glorreiche Auferstehung nach Art der uns noch bevorstehenden hinzuweisen. Für diese Auffassung stimmt daher auch die Mehrzahl der Theologen; man glaubt, daß diese also mit dem Herrn Erstandenen zur Bekräftigung der großen Thatsache noch eine Zeitlang auf Erden umhergewandelt, und darauf mit demselben zum Himmel emporgerückt seien. Ihre schließliche Vollendung wäre dann bereits erfolgt, sie ständen im Vollgenuß der Himmelsfreuden nach Leib und Seele, und sie hätten dann am jüngsten Tage beim allgemeinen Weltgerichte in ihren verklärten Leibern sich nur noch nachträglich zu sistieren: sicherlich ein hochwichtiges Privilegium dieser „Heiligen“. Indes andere bedeutende Theologen, wie unter den Alten Theodoret und Augustin, stellen auch diese Erweckten den erstgenannten

c) Die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen.

§ 5.

1. Die dogmatische Lehre. — Der in der Aufschrift genannte Gegenstand gehört zu den wichtigsten und schwierigsten Stücken der Dogmatik: bildet er doch das punctum saliens der ganzen Auferstehungslehre und daher auch jenen Punkt, bei dem die Gegner alle Hebel angesetzt haben, um die vorgebliche Unmöglichkeit einer wahren Auferstehung im Sinne der Kirchenlehre darzuthun. In letzterer Hinsicht hat die Identität des Auferstehungsleibes enge Verwandtschaft mit der Wesenswandlung bei der Eucharistie (Sakr.-Lehre I. 410 f.), nicht nur, weil es sich hier wie dort vorzüglich um gloriose Leiblichkeit handelt, sondern auch, weil in beiden die Wunder der Gnadenordnung auf das Gebiet des Stofflichen ausgedehnt werden. Daher haben wir hier auch den Incidenzpunkt, in dem die dogmatische Lehre mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften, der Physiologie, Chemie u. s. w. zusammentrifft und sich mit ihnen auseinander setzen muß. Dies Grenzgebiet der dogmatischen und profanen Wissenschaft zeigt aber der Stellen viele, an denen selbst die Fachmeister der letztern nicht einträchtig zusammengehen und daher dem Dogmatiker, welcher sich in der Naturwissenschaft als Laien bekennen muß, durch ihre Aufstellungen die Auseinandersetzung um so schwieriger machen. Indes bei aller Achtung gegen die begründeten Resultate der Profanwissenschaft ist es nicht gar zu schwer, das Dogma gegen die von ihr entnommenen Bedenken sicher zu stellen; worauf aber verzichtet werden muß, ist Vorstellung und Anschauung des Wie? eines von jeher als solchen anerkannten Geheimnisses, das sich freilich auf

gleich: lassen sie also abermals sterben, um dereinst glorreich erweckt zu werden. Soll eine itio in partes stattfinden, so möchte ich diesmal mit der Minorität stimmen. Eine solche Ausnahmestellung einzelner, abgesehen von der allerseligsten Jungfrau, für deren schon geschehene leibliche Himmelfahrt allerdings Gründe sprechen (vgl. § 6), scheint mir zu außerordentlich, als daß sie durch einen so dürftigen Hinweis genügend gestützt werden könnte. Dazu kommt, daß die Apostel, wenn sie in ihren Sendschreiben von der künftigen Auferstehung handeln, durchaus von einer solchen Exemption einzelner auch gar nichts zu wissen scheinen, Hebr. 11, 39. — Also lassen wir hier, von der Gottesmutter abgesehen, gar keine Ausnahme zu.

jenem Gebiete bewegt, auf dem wir sonst Vorstellung und Anschauung zu beanspruchen gewohnt sind. Allein nicht bloß die Pflicht rationeller Sicherstellung unseres Dogmas, sondern auch die Hoffnung auf tiefere Einsicht in seine Natur sporne uns, was in unsern Kräften steht, zu versuchen.

Dem Wortlaute nach ist die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen (Kürze halber wollen wir letzten Zusatz fortab weglassen) nicht dogmatisiert; gleichwohl ist gewiß, daß die Kirchenlehre eine solche im wesentlichen, eine wesentliche Selbigkeit,* behauptet. Zuvörderst ergiebt sich dies schon aus dem Wortbegriff von Auferstehung, denn, wie schon Thomas von Aquin bemerkt, non potest resurgere, nisi quod cecidit: auferstehen kann nur, was sich hingelegt hat. Somit muß derselbe Leib, welcher im Tode

* Statt des dazu noch ungefügen Fremdwortes „Identität" einen Ausdruck heimischer Präge in der Wissenschaft zu besitzen, muß jedem erwünscht sein. Allein das von einem gefeierten Dogmatiker gebrauchte „Dieselbigkeit" (den Artikel ins Nomen aufgenommen) ist sprachwidrig gebildet. So wie nämlich z. B. aus einem ältern: „die heilige heit" (*heit* ist ahd. Substantiv = got. *haidus*, Lage, Art, Weise, Zustand, nur mit Geschlechtswechsel, denn das gotische Wort ist männlich) das jetzige die (eine) „Heiligkeit" geworden ist, so kann ich aus einem in älterer Form anzusetzenden: die „selbige heit" auch analogisch richtig nur die (eine) „Selbigkeit" bilden; d. h. der Artikel kann nicht Präfix zum Substantiv werden, sondern bleibt, wenn nötig, selbständiges Wort. Eher schon ließe sich das auch vorgeschlagene die (eine) „Dasselbigkeit" (von „dasselbe", wie *identitas* von *idem* Neutr., griech. *ταὐτότης* von *τὸ αὐτό*) sprachlich rechtfertigen; völlig richtig wäre der Ausdruck, wenn heit (wie lat. *-tas*, griech. *-της*) Element zur Bildung abstrakter Substantive wäre, wie es freilich unserm heutigen Sprachgefühle vorkommt; da aber historisch betrachtet *heit* selbst Substantiv ist, so sollte es seine Adjekta doch auch nur in seinem (weiblichen) Geschlechte vor sich nehmen. Oder wollte man „dasselbe" als fertiges neutrales Substantiv fassen, von welchem das Adjektiv „dasselbig" herstammte, welches letztere dann wieder durch Zusammensetzung mit *heit* „Dasselbigkeit" ergäbe? Das wäre doch wohl eine unerhörte Wortbildung. — In Anbetracht, daß der Sprachgebrauch jedenfalls noch nicht feststeht, und in der Voraussetzung, daß, wie schon „selb" (selbst) von dem Begriffe des *ipse* unmerklich in den von *idem* übergeht, „selbig" im Sinne von idem oder *ὁ αὐτός* verstanden werden kann, erlauben wir uns den nach den Sprachgesetzen vollkommen richtig gebildeten Terminus „Selbigkeit" im Sinne von Identität (wie auch griech. *αὐτότης* neben und in gleichem Sinne mit *ταὐτότης* vorkommt) zu verwenden und lassen es darauf ankommen, ob er in der Wissenschaft sich einzubürgern vermag.

zerfallen ist, wieder belebt und wieder erweckt werden, und darf nicht an seiner Statt ein anderer neugeschaffen werden. Aber auch die Schrift- und Überlieferungslehre kann keinem Bedenken unterliegen. Abgesehen von Job 19 nach der Vulg. in carne *mea* videbo, *ego ipse* conspecturus sum, oculi *mei* videbunt, aus welchem Texte wir doch lieber (s. S. 275 f.) nicht argumentieren wollen, spricht der Apostel in der Hauptstelle, 1. Kor. 15, besonders Vv. 42 u. 53 mit den Worten: „So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Toten; gesäet wird in Verweslichkeit, erweckt in Unverweslichkeit" (d. h. die jetzt zur Erde bestatteten Toten werden erweckt) und: „Es ist nötig, daß dies Verwesliche da die Unverweslichkeit und dies Sterbliche da die Unsterblichkeit anziehe" solche Identität unverkennbar aus. Wenn nun derselbe Apostel auf die Einrede der Ungläubigen bezüglich des Wie? der Auferstehung V. 36 ff. mit dem Gleichnisse vom Weizenkorn, welches in die Erde gelegt, in Pflanze, Ähre und neuem Korn wiederbelebt wird, antwortend V. 38 sogar äußert: „Gott giebt ihm (dem Korne) einen Leib, wie er will," so ist es ihm bei diesem Vergleich offenbar nur um den Gedanken zu thun, daß, weil nach der bestehenden Naturordnung ein Lebendiges, wenn es auf eine höhere Stufe des Daseins zu intensiverm Leben erhoben werden soll, zunächst absterben muß, auch beim menschlichen Leibe der Tod kein Hindernis des künftigen Lebens sein könne, daher darf ein solches simile nach den Grundsätzen der Hermeneutik nicht über Gebühr urgiert werden. Die Aussage aber V. 37: „Was du säest, nicht den Leib, der sein wird, säest du" bezieht sich, da sie die Antwort auf das *ποίῳ σώματι* des V. 35 enthält, augenscheinlich nur auf die *ποιότης*, d. i. auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, für welche die Lehre keine Gleichstellung beansprucht, vielmehr selbst Verschiedenheit behauptet (§ 6), kann daher wohl eine *ἀλλοιότης*, aber keine *ἀλλότης* des künftigen und gegenwärtigen Leibes begründen. — Für die Überlieferung genüge, da kein Anstand möglich ist, das einzige Zeugnis des trefflichen Exegeten Theodoret, welcher in seinem Kommentar gerade zu dieser paulinischen Stelle V. 53 bemerkt: „der Apostel lehrt deutlich, nicht daß ein anderer Leib erstehen wird, sondern derjenige selbst, welcher verweset. Denn wie mit dem Finger weiset er in dieser Aussage auf ihn hin, indem er sagt: das Verwesliche da, und das

Sterbliche da.“* — Endlich wird uns im allgemeinen wenigstens die Selbigkeit des künftigen Leibes mit dem jetzigen auch durch das Kirchenamt verbürgt. Es ist gewiß der Notiznahme wert, daß das apostolische Symbolum, welches in der alten Kirche in mehren Varianten umging, nach der Fassung der Kirche von Aquileja, wie wir aus Rufins Invektiven gegen Hieronymus sehen, unsern Artikel mit dem Zusatze: credo hujus carnis resurrectionem gebrauchte. Das 4. Konzil vom Lateran (oben) erklärt: cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant.

Da die in Untersuchung stehende Selbigkeit erklärtermaßen keine allseitige und absolute ist, so fragt sich, wie sie im Sinne des Dogmas näher zu bestimmen sei. Das steht fest und muß daher selbst als dogmatisch angesehen werden, daß diese Identität das Wesentliche, somit, da es sich um ein Körperliches handelt, die Substanz des menschlichen Leibes treffen muß: *identitas in substantia.* Allein da es sich ferner bei der Auferstehung um die Mehrheit, ja die Gesamtzahl der einzelnen Menschenindividuen handelt, unter denen im Sinne des Dogmas (suis propriis corporibus) kein Wechsel und Tausch stattfinden kann, so ist diese Selbigkeit zudem auch auf Zahl und Unterschied der Individuen zu beziehen, d. h. es werden eben so viele Leiber erstehen als gestorben sind, und jede Seele mit dem Leibe wieder vereinigt werden, welcher ihr in diesem Leben eigen und angehörig war. Man nennt dies eine *identitas in numero et individuo,* und auch an dieser muß der Glaube durchaus festhalten.

2. Die Frage nach der stofflichen Selbigkeit. — Der Leib des Menschen ist ein Ganzes, welches auf Grundlage organischer Zellenbildung aus stofflichen Partikeln, die zu mancherlei Gebilden, als Knochen und Fasern, Nerven und Fibern, Sehnen, Blut u. s. w. werden, sich zusammensetzt. Da es sich nun in der christlichen Auferstehungslehre um den Leib als solchen handelt, so ist die Frage nicht zu umgehen, ob der Leib dieselben Stoffteile mit dem jetzigen enthalten werde. Die stofflichen Teile unseres Leibes, sei es in der That, sei es in Gedanken durch chemische Lösung oder durch anato-

* *Σαφῶς ἐδίδαξεν, ὡς οὐχ ἕτερον ἀνίσταται, ἀλλὰ τὸ φθειρόμενον· οἷον γάρ τινι δακτύλῳ τῷ λόγῳ τούτῳ αὐτὸ ὑπέδειξε, λέγων· τὸ φθαρτὸν τοῦτο καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο.*

mische Zerlegung auf ihre monadischen Urbestände reduziert, nennt man Atome und Molekülen (von molecula = Stäubchen).* Wird der Auferstehungsleib aus denselben materiellen Molekülen mit dem irdischen bestehen, nach ihrem ganzen Umfange, in bestimmter Beschränkung, oder auch gar nicht? Zur Beantwortung Folgendes:

Stoffliche Selbigkeit, so viel ist gewiß, nach dem ganzen Umfange der Molekülen, kann ohne Absurdität nicht behauptet werden. Schon ein einfacher Hinblick auf das Nährungs- und Atmungssystem im gegenwärtigen Leben überzeugt selbst den Laien in der Physiologie davon, daß es sich bei der Auferstehung nicht um Wiederaufnahme aller jener Stoffteile, welche jemals während des irdischen Lebens zu unserm Leibe gehört haben, handeln kann. Der Stoff unseres Leibes unterliegt einem stetigen Wechsel. Durch Atmung und Nährung nehmen wir beständig aus der uns umgebenden Natur Stoffteile in unsern Leib auf, welche durch Assimilation in den Bestand des leiblichen Organismus eingehen, während eben so ununterbrochen andere dem Organismus angehörende absterben, ausgeschieden und dem allgemeinen Naturleben zurückgegeben werden. Aus der Luft, die wir atmen, aus dem Brote, das wir essen, entnimmt jeder von uns Stoffteile, welche in die Individualität seines Leibes eintreten; mit jedem Atemzuge, den wir thun, mit jedem Bissen, den wir essen, geht eine stoffliche Änderung unseres Leibes vor sich, und so produziert und reproduziert sich in ständigem Wechsel des Stoffes das Molekülarsystem unseres Körpers. Die Selbigkeit des künftigen Leibes kann sich unmöglich auf alle, in immerwährend kreisender Fluktuation befindlichen Molekülen des irdischen Leibes erstrecken, wie es jedem am handgreiflichsten in Betreff der Haare und Nägel (welche, wie oft auch abgeschnitten, stets neu nachwachsen) oder der Zähne (die ausfallen, um neuen Platz zu machen) u. dgl., schon wegen der Masse des Stoffes, welche dann der Auferstehungsleib zu tragen hätte, einleuchtet. Noch mehr. Nach der Behauptung der größten Physiologen, obgleich andere die Ansicht beschränken, wandelt sich der menschliche Leib in dem angedeuteten Stoffwechsel während

* Auf den chemisch immer noch in etwa zu machenden Unterschied zwischen beiden können und brauchen wir hierorts nicht einzugehen. — Richtiger wohl würde es heißen „Molekeln“; wir haben uns an die üblichere, zunächst ans Französische anlehnende Aussprache gehalten.

einer gegebenen Frist, welche man gewöhnlich auf sieben Jahre ansetzt, so vollständig, daß von den früheren Partikelchen auch kein einziges übrig bleibt, und periodenweise stofflich genommen ein ganz neuer Leib sich gestaltet. Da nun die dogmatische Identität, welche wir hier untersuchen, selbstverständlich auf jeden Augenblick des irdischen Lebens zu beziehen ist, so kann sie keine materielle in toto sein, denn was in diesem Leben niemals vollständig ein und dasselbe war, kann augenfällig als solches auch im andern nicht repristiniert werden. Wollte man aber die in der Lehre beabsichtigte Selbigkeit nicht auf jeden Moment des irdischen Lebens beziehen, so müßte, ganz willkürlich, ein bestimmter Moment des letztern fixiert werden, für welchen die stoffliche Einerleiheit zu gelten hätte. Es mag mit diesem Bedenken die Volksmeinung, nach welcher alle Menschenleiber in der Akme des Lebens, welche man nach Christi Vorgang auf beiläufig 33 Jahre berechnet, erstehen würden, abgesehen natürlich von allen störenden Einflüssen durch Krankheit u. dgl., zusammenhängen. Für einen solchen einzelnen Lebensmoment könnte einstweilen noch volle stoffliche Selbigkeit gelehrt werden, aber so willkürlich diese Annahme ist, so wenig genügt sie dem Sinne der Kirchenlehre, denn niemand von uns, welcher nicht zufällig im Gipfelpunkte des Lebens stünde, würde dann für seinen Leib eine solche Identität beanspruchen können. — Bevor wir die Untersuchung weiter führen, sei übrigens bemerkt, daß hier wohl eine große Schwierigkeit, jedoch kein ernstliches Bedenken vorliegt. Das tiefste Bewußtsein überzeugt jeden davon, daß trotz allen Stoffwechsels der Leib, den er augenblicklich den seinen nennt, individuell verschieden von jedem andern Menschenleibe und daß derselbe identisch mit jenem sei, den er etwa vor sieben oder zehn Jahren trug, also daß jenem Gemeinbewußtsein gegenüber sich einfach lächerlich machen würde, wer etwa beim Aufstehen am Morgen einen andern Leib zu besitzen wähnen sollte, als mit welchem er sich abends zur Ruhe gelegt hatte. Es muß also ungeachtet ständigen Wechsels im Leibe des Menschen ein Substrat vorhanden sein, welches die Identität des Leibes vor dem Bewußtsein der Seele fixiert. Dies aber ist es eben, was wir suchen.

Die Behauptung gänzlicher Identität des Stoffes wird aber noch mißlicher, wenn wir bedenken, daß so manche Stoffatome unseres Leibes schon während unseres Lebens, aber mehr noch nach dem Tode

im Kreislaufe der Materie Bestandteile anderer, auch menschlicher, Leiber werden können und sicherlich werden. Am krassesten spricht sich diese Thatsache in der förmlichen Anthropophagie aus. Daß Menschen durch das Fleisch ihrer Mitbrüder sich genährt haben und noch nähren, ist ganz unleugbar.* Was also Stoffteil eines Leibes gewesen, wird nachgerade durch Menschenfraß Teil eines andern; wie soll es nun werden, da im Falle voller materieller Selbigkeit zwei Leiber an denselben Stoffteil Anspruch haben müßten? Das aus der Anthropophagie sich ergebende Bedenken in der Auferstehungslehre ist vor alters schon empfunden (s. unten Nr. 5). Will man zudem auch die scheußliche Anthropophagie als widernatürlich und ganz außerordentlich beiseite schieben, so ist doch nicht zu übersehen, daß wir alle, auch nur auf den gewöhnlichen Hergang unserer Lebensfunktionen gesehen, im feinern Sinne Menschenfresser sind. Löst sich der im Tode abgestorbene Leib in seine chemischen Elemente auf, so verwehen etwa einige derselben in die Luft, welche sohin, als mit Bestandteilen früherer Menschenleiber geschwängert, von uns eingeatmet und unserm Organismus einverleibt werden; andere verwesete Teile früherer Menschenleiber (man denke an ein blutiges Schlachtfeld) düngen den Boden, aus welchem die aufsprießende Getreidepflanze Teilchen aufsaugt, von deren zu Brot gebackenem Korn wir genießen; oder der Graswuchs auf dem mit Menschenleichen besäeten Gottesacker wird zur Fütterung von Tieren verwendet, deren Fleisch wir essen; ja in jedem Augenblicke geben wir durch Ausatmung und Ausdünstung Teilchen an die Luft hin, welche im allergewöhnlichsten Naturprozeß von andern Menschenleibern durch Einatmung angeeignet werden. Im Kreislauf aller dieser hier möglichen und wirklichen Transformationen des Stoffes, wer mag es verkennen, daß ein und derselbe Stoffteil mehren, ja vielen menschlichen Leibern angehört haben könne und werde? Angesichts solcher Erwägungen kann die Behauptung der Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen nach der ganzen Masse des Stoffes, welchen die Lebenszeit dem Leibe zuführt, von keinem Vernünftigen beliebt werden.

* G. Klemm in seinem großen Werke über „Kulturgeschichte der Menschheit" giebt davon zahlreiche Beispiele selbst bei Völkern, welche, wie die alten Mexikaner, nicht einmal auf der niedrigsten Stufe der Kultur standen und stehen.

3. Aber wenn die gänzliche oder absolute Selbigkeit der Materie aufgegeben werden muß, sollte nicht doch eine partielle oder relative festgehalten werden dürfen? Die Mehrzahl der Theologen sieht wirklich in dieser das Auskunftsmittel. Es giebt jedoch mehre Weisen, in welchen man dieselbe festhalten zu können glaubt. Man unterscheidet etwa zwischen wesentlichen und unwesentlichen Stoffteilen des menschlichen Leibes und meint, daß ungeachtet des ewigen Wechsels der Materie immer noch, wenn auch nur wenige, Molekülen, welche unserm Leibe während des ganzen Lebens beständig angehören, erhalten bleiben, aus welchen dann Gottes Machtfülle einst den verklärten Leib herstellen werde. Auch sei, wird fortgefahren, nicht minder unerwiesen, wie an sich unwahrscheinlich, daß jemals irgend ein Mensch lediglich durch so unnatürliche Kost wie menschliches Fleisch sein Leben gefristet habe; was also etwa durch solche thyesteische Mahle dem Organismus zuwachse, werde dereinst in Wegfall kommen, und der Auferstehungsleib stofflich nur aus demjenigen, was ihm im diesseitigen Leben ursprünglich und natürlich eigen gewesen, repristiniert werden. Die Pflanzen, Kräuter, selbst die Tiere, durch deren Genuß der Mensch ordentlicher Weise sein Leben erhält, wenn sie auch manche Stoffatome von menschlichen Leibern aufgenommen haben möchten, hätten doch gewiß nicht alle, aus denen sie bestehen, dorther entnommen; und so könne, wie weit man auch im Kreislaufe der Natur Mischung und Scheidung der Stoffteile verfolgen wolle, angenommen werden, daß für jedes menschliche Leibindividuum besondere Stoffelemente erübrigen, aus denen unter Ausscheidung alles Fremden der künftige Leib herzustellen sei. Einleuchtendermaßen muß nun, soll anders die Identität für die ganze irdische Lebenszeit gelten (woran kein Zweifel aufkommen darf), die Behauptung der Physiologen von der gänzlichen Transfusion des stofflichen Menschenleibes in einer gegebenen Zeitfrist geleugnet, oder doch dahin beschränkt werden, daß trotz des ständigen Stoffwechsels im Lebensprozesse, doch stets einige Stamina an der Textur des leiblichen Organismus, welche in den Strudel nicht eingehen, erhalten bleiben, also daß niemals das Zellengewebe des Molekülarsystems, oder doch wenigstens nicht alle Zellen an diesem Gewebe, zerstört würden. So diese Theologen, zu deren Auffassung unter andern Peronne hinneigt. Ob aber die in exakter Forschung erhobenen Thatsachen der Physiologie solche Annahmen gestatten, kann

ich zwar nicht entscheiden, bezweifle es jedoch. — Die stoffliche Selbigkeit ex parte kann aber auch noch in einem andern Sinne gefaßt werden, in welchem sie wohl geringere physiologische Schwierigkeit bietet. Da nämlich der menschliche Leib stofflich nicht plötzlich wechselt, sondern in einem längern Prozesse sich allmählich umsetzt, so enthält er in jedem bestimmten Momente des Lebens Stoffteile, welche er auch im nächstvorhergehenden hatte; es besteht also, trotz gänzlicher Transfusion der Materie in gegebener Frist, während des ganzen irdischen Lebens eine stoffliche Selbigkeit des Leibes in dem Sinne, wie eine Gesellschaft dieselbe bleibt, aus welcher allmählich Glieder ausscheiden, während andere eintreten, wenn auch nach bestimmter Frist von den ursprünglichen Mitgliedern keins mehr übrig ist. Auf den Auferstehungsleib bezogen würde dann die materielle Identität die Annahme nötig machen, daß derselbe, damit der Faden der Kontinuität nicht abgebrochen werde, nicht aus allen, so doch aus einigen jener Stoffteile gebildet werde, die der Leib gerade im Augenblicke des Todes an sich hatte; und gegen solche Annahme würde wohl nichts sprechen. Bei dieser Auffassung wäre das aus dem gänzlichen Stoffwechsel erhobene Bedenken vollkommen erledigt; aber die aus dem Übertritt des Stoffes aus einem Menschenleibe in den andern sich ergebende Schwierigkeit wäre noch nicht überwunden, als nur, wie vorher, durch die (willkürliche) Annahme, daß dieses mit dem Gesamtstoffe irgend eines Menschenleibes niemals der Fall sei.

Einzelne Theologen der Kirche glauben nun unbeschadet der wesentlichen Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen alle stoffliche Einerleiheit aufgeben zu dürfen. Nach ihnen bildet der Stoff als solcher, welcher in ständiger Fluktuation einem nimmer ruhenden Wandel unterliegt, gar nicht das Wesentliche des menschlichen Leibes; aber in ihm waltet ein Prinzip, welches, selbst über jeden Wechsel erhaben, und wie ein ununterbrochener Faden durch alle Transformationen der Materie hindurchlaufend, in den successiven Änderungen des Stoffes stets die Einheit und Selbigkeit des Leibes verbürgt: es ist der organische Bildungs- oder Gestaltungstrieb (nisus formativus) des menschlichen Leibes, welcher die atomistischen Teile des Stoffes, sobald sie in den Bereich der leiblichen Lebenskraft aufgenommen sind, ergreift und nach eingebornen Normen ihr Verhältnis zu einander in eigentümlichen Typen und Formen regelt. Dieser

Bildungstrieb verbreitet sich in einzelnen Kräften über den ganzen leiblichen Organismus, und bewirkt es, daß eine Stoffmasse, welche vielleicht den chemischen Elementen nach dieselbe ist, bald im Muskelsystem zu Fasern, bald im Nervensystem zu Fibern u. s. w. umgesetzt und ausgestattet wird. Dieser Trieb wirkt stets nach einer typischen Form, oder besser nach typischen Formen, welche den Bau und die Struktur jedes Menschenleibes sondertümlich determinieren, weil sie schon im Embryo des Mutterleibes grundgelegt, das ganze Leben hindurch nicht nur dieselben bleiben, sondern auch in jedem Menschenindividuum eigentümlich sind. Auf der Einheit und Selbigkeit dieser typischen Form, welche in der Auferstehung hergestellt werden soll, beruht die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen und bleibt dabei der atomistisch aufgefaßte tote Stoff außer Ansatz und Rechnung. Doch wir wollen lieber einen berühmten Vertreter dieser Ansicht mit seinen eigenen Worten vernehmen. Der französische Kanzelredner Lacordaire in einer seiner Konferenzen (über die hl. Eucharistie) sagt also: „Was Ihre Identität macht, ist nicht die Materie, sondern die Form, welche in Ihnen befindlich ist. Wir essen dasselbe Brot und atmen dieselben Elemente ein, und dennoch bleiben Sie Sie und ich bleibe ich; Sie werden niemals ich sein, und ich niemals Sie werden. Dies Brot wird ich durch die Kraft meiner inwendigen Form; es wird Sie durch die Kraft ihrer inwendigen Form. Diese Form bildet auch das Prinzip unserer Auferstehung. Denn mit ihr werden wir auferstehen und nicht mit den materiellen Teilen, welche uns während unseres irdischen Lebens angehört haben. Sonst würden wir mit einer ungeheuern Masse von Materie, mit Elementen, welche zerstreut von andern Menschen eingeatmet wurden, und vielleicht in mehre menschliche Generationen übergegangen sind, auferstehen. Diese Betrachtung ist von allen Menschen wahr. Denn alle nähren sich mehr oder minder von denselben Elementen, und dennoch behält die inwendige Form eines jeden von ihnen beständig ihre Identität bei."

4. Wir glauben nun allerdings, daß man sich bei der zuletzt besprochenen Auffassung, welche die stoffliche Selbigkeit vollends preisgiebt, nicht beruhigen darf.* Vielleicht mag sie der identitas in

* Nach wiederholter Einsicht und Prüfung der einschlägigen Stellen aus dem schon citierten Werke: „Der Auferstehungsleib von Lic. Bautz" muß ich aner-

numero et individuo allenfalls genügen (es giebt eben so viele typische Einzelformen, als menschliche Individuen, wie das sich bekanntlich schon in der Unterschiedenheit des menschlichen Antlitzes bei allen ausspricht),

---

kennen, daß ich mich in den frühern Auflagen meiner Eschatologie zu günstig über d. h. nicht entschieden genug gegen die letztgedachte Auffassung ausgesprochen habe; und ich bin daher dem geehrten Vf. für die aus seinem Werke geschöpfte Belehrung zu Dank verpflichtet. Gleichwohl glaube ich mich darüber beschweren zu dürfen, daß Herr B. meiner frühern Auffassung und Beurteilung nicht gerecht geworden ist. Oder aber, heißt das die Ausführung eines Schriftstellers getreu reproduzieren, wenn man ihn (a. O. S. 16) einfachhin denen beizählt, welche „die Frage ganz unentschieden lassen", wo er in seinem Buche schreibt (Esch. 3. Aufl. S. 303 f.): „Vom dogmatischen Standpunkte wollen wie nun zwar die letzterwogene Ansicht nicht behelligen. . . . Gleichwohl bezweifle ich, ob sie dem Sinne der christlichen Auferstehungslehre in allweg gerecht wird, da das christliche Bewußtsein . . . sich ohne eine gewisse Identität des körperlichen Stoffes schwerlich zufrieden giebt"? Wie ganz anders behandelt Herr B. seinen „verehrten Lehrer" Professor Berlage (S. 139 ff.)! Ich will es nicht tadeln, daß er sich bemüht (mit zweifelhaftem Erfolg), dessen Darstellung mit der seinigen in Harmonie zu bringen; aber warum zählt er denselben nicht auch zu jenen, welche die Frage ganz unentschieden lassen, da dieser (Kath. Dogmatik, Bd. 7. S. 943 f.) sich über die so hart censurierte Darstellung meines Erachtens noch günstiger, als ich es gethan, dahin erklärt: „Fragen wir nun aber hier, wie diese Identität des Auferstehungsleibes mit dem frühern im nähern zu fassen und zu begrenzen sei, so vermögen wir diese Frage nicht mit Sicherheit zu beantworten"; und wiederum (a. O. 947 f.): „Mit dem Gesagten darf und soll nun übrigens doch nicht dieses gesagt sein, daß die erstere Auffassung (welche jene Identität nicht als eine Identität im Stofflichen und Elementarischen, sondern als eine Identität in Form und Gestalt begreift) eine absolut unwahre und verwerfliche sei; das kirchliche Dogma verlangt und erheischt vielmehr, wie einzuräumen ist, lediglich die Annahme, daß der Mensch am Schlusse der Zeiten in seiner Totalität als die organische Einheit von Natur und Geist wieder erstehen werde; . . . die weitere Frage, ob und wie die Identität der beiden Körper sich auch auf das Stoffliche beziehe, ist für das sittliche Interesse eine mehr gleichgültige Frage"? Doch lassen wir das Persönliche.

In der Sache selbst will mir — ich spreche nur meine unmaßgebliche Meinung aus — das von unserm Vf. über jene Auffassung gefällte Urteil doch sehr hart, um nicht zu sagen, zu hart erscheinen. Die Lacordairesche Ansicht wird von ihm (S. 109) als ein „nicht nur theologischer, sondern auch dogmatischer Irrtum", der deshalb unbedingt abzuweisen, bezeichnet; und er findet (S. 152), daß „wir diese Lehre (von der numerischen Identität wie der auferstehenden Leiber, so auch der Leibesstoffe) als eine dogmatische anzusehen zweifellos genötigt sind." Wenn ich den Vf. recht verstehe, so will er damit die Auffassung, welche von der

allein mit der identitas in substantia, wie wenigstens bei irdischen Körpern die Scholastik den Substanzbegriff auffaßte, möchte sie schwerlich zu vereinbaren sein. Indes sind es weit weniger derartige dialektische und spekulative Momente, welche uns bestimmen, von dieser Auffassung

---

Identität des elementaren Stoffes absieht, geradezu als häretisch bezeichnet; wozu anders die Unterscheidung zwischen theologischem und dogmatischem Irrtum? Darauf möchte ich Folgendes bemerken.

Das kirchliche Lehramt selbst hat, so viel ich weiß, stets nur erklärt, entweder daß „dies Fleisch auferstehen werde", oder daß „die Verstorbenen mit ihren eigenen Leibern, welche sie jetzt tragen, auferstehen werden". Unfraglich wird damit die Identität des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen im Sinne wahrhaft numerischer Selbigkeit der Leibindividuen ausgesprochen. Hieran ist kein Zweifel zulässig. Aber in dieser kirchenamtlichen Sanktion ist nicht einmal von Substanz, geschweige denn von Materie und Form ausdrücklich die Rede. Nun weiß Herr B. eben so gut als ich, daß das kirchliche Lehramt (Konzil v. Vienne u. s. w.) erklärt hat, die vernünftige Seele sei die substantielle Form des menschlichen Leibes, aber nicht daß sie die einzige desselben sei; er wird also einräumen müssen, daß annoch die scotistische Auffassung dogmatisch vollkommen berechtigt ist; jene, nach welcher es eine von der vernünftigen Seele verschiedene Wesensform (forma corporeitatis) giebt, welche das Körpersein bewirkt, also daß die Seele bei ihrer Vereinigung das Körpersein als bereits vollzogen voraussetzt, und nur die als Körper schon fertige Materie zum menschlichen Leibe gestaltet. Ja, ich lese in der „Litter. Rundschau" (4. Jahrg. 1878. S. 431), daß P. Tedeschieri, und nach und mit ihm P. Palmieri unwiderleglich erwiesen haben, der größere Teil der Scholastiker aller Jahrhunderte habe daran festgehalten, die Zusammensetzung aus Materie und Form gehöre nicht zum begrifflichen Wesen des Körpers; die Scholastik sei insgemein behufs des Systems von Materie und Form nicht vom Wesen, sondern von der faktischen Umwandlung der irdischen Körper in einander ausgegangen, welche Begründung jedoch von manchen Denkern als nicht stringent beweisend erachtet werde. Zum wenigsten möchte sich aus alledem ersehen lassen, wie vielfach bestritten die hier einschlägigen Begriffe in ihrer Anwendung sind. Wenn nun einige katholische Theologen besonders neuer Zeit angesichts der physiologischen Schwierigkeiten, die sich der stofflichen Identität des gegenwärtigen und zukünftigen Leibes entgegenstellen, geglaubt haben, unter Festhaltung der Identität der Leibindividuen, von den stofflichen Elementen absehen zu dürfen, so mag solche Aufstellung philosophisch und auch theologisch irrig sein, allein es will mich zu hart bedünken, sie deshalb eines dogmatischen (häretischen) Irrtums zu bezichtigen. Lagen denn nicht auch ihnen die kirchenamtlichen Lehrentscheidungen vor? Oder will man Männer wie Durandus, Lacordaire u. a. leichthin beschuldigen, daß sie solche hintangesetzt und in ihrer Tragweite nicht gewürdigt hätten? Selbst Perrone drückt sich, scheint mir, in unserer Sache weit zurückhaltender als unser

uns loszusagen, als vielmehr die Wahrnehmung, daß in der Theologie stets, von geringem Widerspruch abgesehen, der nicht zu beachten ist, die Identität als auch die Stoffelemente begreifende aufgefaßt worden ist (s. flgd. Nr.).

Vf. aus, wenn er sagt (de homine cap. VII, prop. sec.): „Gewiß ist die Identität mehr zu entnehmen aus der sogen. materiellen Form, der Struktur, dem Organismus u. s. w., als aus der Materie"; und weiterhin: „Ein Körper heißt derselbe unbeschadet des Wechsels des Moleküle, wenn er von derselben Seele informiert wird, und wenn außerdem noch anderes vorhanden ist, was zu bestimmen schwer hält und dem Theologen nicht zufällt (si praeterea alia adsint, quae determinare difficile est nec ad theologum pertinent)". Sollte es nun nicht für das erklärte Dogma ausreichen, dies andere, welches, wenn nicht theologisch zu bestimmen, schwerlich dogmatischer Währung sein kann, dies andere in der typischen Gestaltungsform oder in der von der Seele verschiedenen, sohin auf seiten des körperlichen Bestandteiles der menschlichen Natur befindlichen Wesensform der Leiblichkeit im Sinne etwa der scotistischen Schule zu finden? Allerdings fordert P. in der Anmerkung zur ausgehobenen Stelle beim Auferstehungsleibe „die Wiederaufnahme derselben Partikeln, welche einen wesentlichen Teil des Leibes im Momente des Absterbens ausmachten", selbstredend, damit der Faden der Kontinuität nicht abgebrochen werde. Herr B. nun aber, welcher einen totalen Stoffwechsel im Laufe des irdischen Lebens beim Leibe zur Voraussetzung nimmt (S. 111 f.), und natürlich trotzdem die numerische Identität des Leibes in den einzelnen Lebensepochen ungeachtet gänzlicher stofflicher Verschiedenheit festhält, scheint, so viel ich gefunden habe, auf diese Kontinuität kein Gewicht zu legen. Wenn aber das, wie kann er die stoffliche Identität des künftigen Leibes mit dem jetzigen begrifflich also urgieren, daß solche in Absehen vom Stoffe gänzlich in Wegfall kommen müßte, wo er doch gänzliche Stoffverschiedenheit für die verschiedenen Perioden des Lebens einräumt?

Dennoch bezwecke ich mit allen diesen Erinnerungen lediglich, mich an einer, mir kommt es so vor, anscheinend sehr harten Beurteilung der mehrgedachten Ansicht nicht vorschnell zu beteiligen. Für meine Person sage ich mich nunmehr von jener „laxern" Auffassung (so nannte ich sie) entschieden los. Denn in der That scheint mir Herr B. den Beweis erbracht zu haben, daß die Offenbarungslehre von der Selbigkeit des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen von Vätern und Theologen stets durchweg im Sinne stofflicher, wenn auch nur relativer Identität aufgefaßt worden ist. Diese übereinstimmende Erklärung der Väter und Theologen, gegen welche der Dissensus einiger weniger Philosophen und Theologen auch meines Erachtens nicht aufkommen kann, ist mir persönlich maßgebend und heilig genug, um mich verpflichtet zu erachten, meine Überzeugung derselben zu konformieren; und muß ich daher zur Entschuldigung meiner frühern Darstellung das offene Geständnis ablegen, daß ich um eine so konstant überlieferte Auffassung des Lehrstückes nicht gewußt habe.

Übrigens ist es für die göttliche Macht und Weisheit, da ja kein Stoffatom jemals verloren geht, möglich und leicht genug, für jedes menschliche Leibindividuum so viele Stoffteile trotz allen Stoffwechsels apart zu stellen, als zur stofflichen Selbigkeit in relativem Sinne erforderlich sind, mag man sich denn diese in einer oder der andern der beiden vorherbeschriebenen Weisen vorstellig machen wollen. Dabei scheint mir aber, daß man bei der ganzen Untersuchung ein Moment zu sehr außer acht läßt: es ist der Unterschied des menschlichen Leibes vom tierischen und Pflanzenleibe, auch stofflich genommen. Durch die Lebenseinheit mit der geistigen Seele wird dem menschlichen Leibe auch in seinem Stoffe ein Merkmal der Individualität aufgedrückt, welches dem Tier- und Pflanzenleibe abgeht, ein unauslöschliches Merkmal, das ihn auch stofflich genommen beim Tode vor gänzlichem Aufgehen in das allgemeine Naturleben bewahrt. Nach meinem Dafürhalten können allerdings das Leibindividuum des Tieres und das Pflanzenexemplar, nachdem sie abgestorben sind, als solche nicht repristiniert werden, können also nicht auferstehen; wohl aber kann es der Menschenleib, welchem von einer geistig-persönlichen Seele der unverwischbare Stempel der Individualität aufgeprägt ward. Leider muß ich bekennen, daß ich diese mir wichtig scheinende Unterscheidung physiologisch nicht durchzuführen imstande bin. Es versteht sich übrigens, daß die festzuhaltende stoffliche Identität sich auch auf die einzelnen Teile des menschlichen Leibes erstrecken muß, damit nicht geleugnet werde, daß irgend ein vorliegender Teil eines solchen, z. B. das Gebein eines Heiligen, erstehen werde, weil sonst alle Bedeutung unsers Dogmas, und namentlich sein Zusammenhang mit der Verehrung der Reliquien wegfallen müßte. Daß mit solcher auch partiellen Identität der Teile noch keine bestimmte, oder gar absolute Identität der Masse der Stoffelemente gefordert werde, ist unschwer zu begreifen.

5. Traditioneller Rückblick. — Die beregten Schwierigkeiten und Anstände sind nicht erst, wie man vielleicht wähnen könnte, vom Unglauben der neuern Profanwissenschaft der christlichen Auferstehungslehre mutwillig als Steine des Anstoßes in den Weg geschleudert; sondern sie haben von Anfang an, wenn auch minder bestimmt, teils durch eigenes Nachdenken, teils infolge der Einreden der Gegner des Christentums, den Verteidigern desselben vorgeschwebt und ihnen zu schaffen gemacht. Wir wollen zwei Proben ausheben, eine aus

dem Anfang, die andere vom Schlusse der patristischen Periode der Kirchengeschichte, vom Apologeten Athenagoras und vom hl. Augustin: natürlich nicht, weil ihre wissenschaftlichen Aufstellungen beim gegenwärtigen Stande der Forschung befriedigen könnten, sondern weil es historisch eben so belehrend als unterhaltend ist, zu sehen, wie man sich in so früher Zeit mit derartigen Problemen auseinander setzte. Im übrigen verweisen wir den Leser, welcher tiefer einzudringen begehrt, auf die mehrcitierte Schrift von Bautz S. 19 ff.

Den bezüglichen Passus aus der Schrift des Athenagoras über die Auferstehung der Toten geben wir inhaltlich (nach Möhlers Patristik Bd. I. S. 272 f.). Nachdem er sich in den beiden ersten Kapiteln für die Möglichkeit der Auferstehung auf Gottes Allmacht und Allwissenheit berufen, wonach er alles weiß, somit auch, wohin jedes Teilchen des Körpers kommt, und ihm als dem Schöpfer die Macht nicht fehlen kann, die aufgelöseten Körper wieder zu beleben, der sie ja aus nichts erschaffen, fährt er in folgendem Gedankengange fort. Dagegen wird eingewendet, wie viele Leiber von Tieren, Fischen u. s. w. verzehrt werden, oder auch ohne dies durch zahllose Metamorphosen hindurch sich wieder in Erde, sodann in Pflanzen und neue Tierleiber verwandeln, und in dieser Gestalt von Menschen verzehrt werden, um den genannten Verwandlungsprozeß von neuem zu beginnen. Wie es nun wohl möglich sei, daß unter solchen Umständen die Elemente des Körpers wieder zusammen gefügt werden? Auch nahm man an der Beobachtung Anstoß, daß schon öfter Menschen von Menschen verzehrt, also die Bestandteile des einen in die des andern zersetzt wurden, und schloß abermals, daß es unmöglich sei, aus dieser unendlichen Vermischung herauszufinden, was dem einen und was dem andern gehöre, und zwar um so weniger, da ja sogar, was früher der Leib dieses Individuums gewesen, später geradezu der Leib eines andern geworden sei, ein Umstand, wodurch sich die Auferstehung eines jeden mit seinem Leibe als schlechthin unmöglich herausstelle. Athenagoras erwidert, daß allen diesen Argumentationen eine Verwechslung der menschlichen Beschränktheit, sowohl in Betreff des Wissens als des Könnens, mit der unbegrenzten göttlichen Allwissenheit und Allmacht zu Grunde liege. In Betreff der von seiten der menschlichen Natur gemachten Schwierigkeiten erwidert er, man müsse wohl unterscheiden zwischen Speise und Nahrung im eigentlichen

Sinne. Gott habe nämlich je nach der Verschiedenheit der Natur der Tier- und Menschenkörper jedem dieser Geschöpfe aus dem Naturreiche angewiesen, wodurch es den Abgang seiner Kräfte ergänzen oder sein eigentümliches Wachstum entwickeln könne. Dies, von dem organischen Wesen aufgenommen, geht den dreifachen Verdauungsprozeß im Leibe durch, und setzt sich so zuletzt in die Substanz des Genießenden um, wird eins mit diesem. Dies ist die eigentliche Nahrung. Was aber der Mensch oder das Tier außer der oder wider die von Gott gesetzte Ordnung zu sich nimmt, wird, weil es keine ursprüngliche natürliche (προςφυής) Zusammengehörigkeit zu der zu nährenden Substanz oder deren Kräften hat, in diese auch nicht umgesetzt und verwandelt, sondern wird als der Natur nicht angemessen, beim ersten, zweiten oder dritten Verdauungsprozeß wieder ausgeworfen, oder erzeugt, wenn die gesunden Kräfte sich dieses widernatürlichen Nahrungsmittels nicht zu entledigen vermögen, Krankheiten, und das muß dann, den Tod zu verhüten, durch Gewalt der Medizin abgetrieben werden. Nun dürfe aber doch nicht angenommen werden, daß das Fleisch des menschlichen Körpers den Tieren von Gott zur Nahrung ursprünglich bestimmt sei, noch viel weniger, daß Gott den Menschen dem Menschen zur Nahrung angewiesen habe; mithin auch nicht, daß der ganz widernatürliche Genuß von Menschenfleisch je in die leibliche Substanz des Essenden übergehe, sondern vielmehr von der solcher Assimilation widerstrebenden Natur abgesondert und als Exkrement ausgestoßen werde. Die ganze Einwendung sei daher in sich selbst nichtig, so lange man nicht beweisen könne, daß Menschenfleisch für Menschen naturgemäße Nahrung sei, ein Gedanke, vor dem jedermann billig zurückschaudere. Kap. 4—6.

Bei Augustin, welcher häufig auf die erwähnten Schwierigkeiten sich einläßt, ziehen wir es vor, die lehrreichste und seine Ansichten am klarsten kundgebende Stelle wörtlich auszuheben (*Enchirid.* 88 sqq.): Non autem perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro; sed in quemlibet pulverem cinerum solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, in quamlibet aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcunque animalium, etiam hominum cibum cedat carnemque mutetur, illi animae humanae puncto temporis redit, quae illam primitus, ut homo fieret, viveret, cresceret, animavit. Ipsa igitur

terrena materies, quae discedente anima fit cadaver, non ita resurrectione reparabitur, ut ea, quae dilabuntur et in alias atque alias aliarum rerum species formasque vertuntur, quamvis ad corpus redeant unde dilapsa sunt, ad easdem quoque corporis partes ubi fuerunt redire necesse sit. Alioquin si capillis redit, quod tam crebra tonsura detraxit, si unguibus, quod toties dempsit desectio, immoderata et indecens cogitantibus et ideo resurrectionem carnis non credentibus occurrit deformitas. Sed quemadmodum si statua cujuslibet solubilis metalli aut igne liquesceret, aut contereretur in pulverem, aut confunderetur in massam, et eam vellet artifex rursus ex illius materiae quantitate reparare, nihil interesset ad ejus integritatem, quae particula materiae cui membro statuae redderetur, dum tamen totum, ex quo constituta fuerat, restituta resumeret; ita Deus mirabiliter atque ineffabiliter artifex de toto, quo caro nostra constiterat, eam mirabili et ineffabili celeritate restituet; nec aliquid attinebit ad ejus redintegrationem, utrum capilli ad capillos redeant, et ungues ad ungues, an quidquid eorum perierat, mutetur in carnem, et in partes alias corporis revocetur, curante artificis providentia, ne quid indecens fiat. Nec illud est consequens, ut ideo diversa sit statura reviviscentium singulorum, quia fuerat diversa viventium. Weiterhin verbreitet sich der heil. Kirchenlehrer über Statur, Wuchs und Geschlecht der Auferstandenen, Punkte, auf die auch uns nunmehr der Faden der Darstellung hinführt.

d) Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

§ 6.

1. Allgemeine Grundsätze. — So ernstlich die Offenbarungslehre auf die Selbigkeit des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen im wesentlichen oder in der Quiddität bestehen muß, giebt sie doch nicht nur zu, sondern behauptet selbst eine **Verschiedenheit** im **Unwesentlichen** oder in der Qualität, 1. Kor. 15, 37 ff. Indem wir nunmehr in einfacher Fortsetzung des Vorigen diese Kehrseite des Dogmas zur Sprache bringen, und auch im einzelnen die wesentliche Selbigkeit mit der unwesentlichen Verschiedenheit (das Motto gleichsam der ganzen Lehre) wechselseitig zu bestimmen und mit einander aus-

zugleichen unternehmen, wird es uns vielleicht gelingen, eine annähernd genügende Vorstellung über die Beschaffenheit des künftigen Leibes zu erringen. — Außer dem vernünftigen Nachdenken in Analogie des Glaubens haben wir für die Darstellung drei positive Anhaltspunkte: erstens einige direkte Aussagen der hl. Schrift über die Natur des in der Auferstehung verklärten Menschenleibes, namentlich bei Paulus 1. Kor. 15; dann einige wenige Mitteilungen derselben über Christi des Auferstandenen Leiblichkeit, welche uns, da Christi Auferstehung vorbildliche Ursache der unserigen ist, Schlüsse auf die Eigenschaft unseres künftigen Leibes erlauben; endlich einige Phänomene der höhern Mystik bei vorzüglich begnadigten Menschen. Da nämlich die Metamorphose des künftigen Leibes in gewissem Sinne sich schon in diesem Leben anbahnt und vorbereitet, so ist nicht zu verwundern, wenn schon hienieden einzelne Erscheinungen beobachtet werden können, wie die Aufhebung der Gravitation in der ekstatischen Schwebe, der Wegfall der Nahrungsnotdurft, die Bi- oder gar Multilokation, welche, indem sie künftige Zustände bereits antizipieren, uns auch eine Fernsicht in die dereinstige Beschaffenheit des verklärten Leibes eröffnen. Indes begreift man schon aus diesen Quellen der Darstellung, mit welcher heiligen Scheu und zarten Behutsamkeit hier vorzugehen ist. — Kirchenamtliche Entscheidungen liegen gar nicht vor.

2. Der Geschlechtsunterschied. — Die Frage, ob in der Auferstehung der Unterschied des Geschlechtes, welcher hienieden so durchgreifend unsern Leib bestimmt und von da aus so mächtig auf die Seele einwirkt, bleiben werde, oder ob vielmehr alle geschlechtslos, oder auch in einem der beiden, und dann in dem männlichen als dem vorzüglichern, Geschlechte erstehen werden, solche Frage ist an dieser Stelle nicht zu umgehen; sie wird aber von den Theologen mit einer Sicherheit, welche fast dogmatische Überzeugung zum Grunde zu haben scheint, affirmativ zu gunsten der Sexualdifferenz beantwortet. Allerdings, heißt es, wird der Geschlechtsunterschied bleiben, und da er auf der leiblichen Differenz beruht, so werden die Männer mit männlichen, die Weiber mit weiblichen Gliedmaßen, auch den distinktiven, auferstehen. — Der aus der hl. Schrift versuchte Nachweis möchte freilich wohl kaum genügen. Man beruft sich auf Christi Äußerung bei Matth. 12, 42: „Die Königin des Ostens wird auferstehen im Gerichte mit diesem Geschlechte und es verdammen,

weil sie von den Enden der Erde hergekommen ist, Salomos Weisheit zu hören, und sieh, mehr als Salomo ist hier"; und meint, der Herr wolle sagen, die Königin werde als solche, also als Weib erstehen. Das ist jedoch schwerlich darzuthun. Insofern man etwa annehmen möchte, daß der Herr gerade auf ihre Weiblichkeit einiges Gewicht legt: das Weib, das schwache Gefäß, hat geglaubt, und sie wird einst als Weib dies ungläubige Volk beschämen, liegt einige obwohl nicht genügende Beweiskraft in Christi Worten, bei denen uns übrigens die Pointe weit eher die Gegenüberstellung von „aus weiter Ferne" (sie hat es sich so sauer werden lassen) und „hier vor Augen" (ihr habt es so leicht) zu treffen scheint. — Dagegen zeugen die Väter, obwohl unter vielen Schwankungen, doch im ganzen weit entschiedener für den bleibenden Unterschied als für die Aufhebung der Geschlechter. So Augustin (*civ. Dei* 22, 17): Mihi melius sapere videntur, qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant . . . Erunt tamen membra feminea non accommodata usui veteri, sed decori novo, quo non alliciatur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit, sed Dei laudetur sapientia atque clementia, qui et quod non erat fecit et liberavit a corruptione quod fecit. Origenes freilich, oder doch, da seine eigene Meinung nicht nachzuweisen ist, die Origenisten zur Zeit des hl. Hieronymus, waren anderer und zwar der Ansicht, daß alle, auch die Weiber in männlichem Geschlechte erstehen würden. Der Kirchenvater bemerkt bitter genug, daß manche Weiblein sich darauf zu gut thäten, dereinst von den Schwächen ihres Geschlechts befreiet (auch eine Art von Emancipation der Frauen) in männlicher Kraft und Würde zu erstehen. Zur Sache aber äußert er gegen den origenistisch gesinnten Bischof Johann von Jerusalem (*epist. ad Pammachium*), wie es so seine Art ist, in etwas derber Weise: Ubi caro et ossa (nach Luk. 24, 39) et sanguis et membra sunt, ibi necesse est, ut sexus diversitas sit; ubi sexus diversitas, ibi Joannes Joannes et Maria Maria . . . Mea rusticitas sic credit et sic intelligit, sexum confiteri sine sexus operibus; homines resurgere et sic eos angelis adaequari . . . Enoch et Elias habent dentes, ventrem et genitalia, et tamen nec cibis nec uxoribus indigent. — Zur Zeit des Mittelalters war die Mehrzahl der Theologen für beizubehaltenden Geschlechtsunterschied; gleichwohl erklärte sich der mit Origenes geistig verwandte Scotus

Erigena für allgemeine Geschlechtslosigkeit, und selbst Duns Scotus für die Männlichkeit aller ohne Unterschied. Die neuern Theologen der Kirche halten in großer Übereinstimmung am Unterschiede des Geschlechtes fest. Mit Recht.

Denn die durchaus festzuhaltende identitas in individuo scheint den fortdauernden Geschlechtsunterschied zu bedingen. Nach Gottes des Schöpfers Ordnung sind die menschlichen Individuen männlich oder weiblich, und können daher als solche nur in der geschlechtlichen Eigentümlichkeit, d. i. Individualität, erstehen. Nur die Geister sind von Haus aus geschlechtslos; auch die Leiber der geschlechtlichen Polarität entäußern, heißt nur, ihnen dasjenige entziehen, was sie charakterisiert, und, den notwendigen Gegensatz zur Geistigkeit aufheben. Zudem treiben im Geschlechtsverhältnis und in der hierdurch bedingten Fortpflanzung der Gattung die Hauptgeheimnisse des Christentums ihre Wurzeln. Wenn man aber gerade von dieser Beziehung der Grundlehren des Christentums (Erbsünde und Erlösung) zu der Geschlechtlichkeit der menschlichen Natur her die Einwendung erheben wollte, daß doch die beiden Repräsentanten der Menschheit, Adam und Christus, denen alle als ihren Prototypen zu folgen haben, nur in der Sondertümlichkeit des männlichen Geschlechtes erschienen sind, so bemerken wir dagegen, daß, in Unterordnung allerdings unter das männliche Geschlecht, welches die ganze Gattung zu repräsentieren geeignet ist, in Heva und Maria auch das weibliche Geschlecht seine besondere Repräsentation findet. — Gerade von dieser Anschauung aus findet die fromme Meinung, welche zu leugnen nach Benedikt XIV. verwegen sein würde, die Meinung von der bereits erfolgten leiblichen Himmelfahrt Mariens ihre spekulative Begründung. Bleibt der Geschlechtsunterschied in alle Ewigkeit, dann ist es freilich angezeigt, ja spekulativ beinahe notwendig, daß die künftige Auferstehung des weiblichen Geschlechtes in der voraufgehenden Himmelfahrt der Gottesmutter ihr Vorbild, und, in Abhängigkeit von Christo, sogar ihre vorbildliche Ursache finde.

Wenngleich also der Geschlechtsunterschied fortdauert, so versteht sich doch von selbst und wird auch in den angeführten Väterstellen mit Nachdruck hervorgehoben, daß der körperliche Geschlechtsverkehr aufhören wird. Der christliche Himmel ist kein muhammedanisches Paradies. Dient der Geschlechtsverkehr zur Erhaltung und Ausbreitung

der werdenden Gattung, so fällt, nachdem die Gattung in sich abgeschlossen sein wird, mit dem Zwecke auch die Sache selbst fort. Sollte daher auch im Himmel noch ein Rapport der Geschlechter zu einander bestehen, so muß jedenfalls aus demselben alles fortgedacht werden, was an sinnliche Lust und Begier auch nur erinnert. „Dort werden sie weder freien, noch sich freien lassen, sondern sein wie die Engel Gottes im Himmel“, Matth. 22, 30.

3. Ob Speisebedürfnis? — Wie der Geschlechtsverkehr die Erhaltung und Ausdehnung der Gattung, so bezweckt die Nahrung den Fortbestand und das Wachstum des Individuums. Sobald daher durch die Auferstehung mit der Gattung auch die einzelnen Glieder derselben in sich fertig und abgeschlossen werden geworden sein, muß mindestens das Speisebedürfnis in Wegfall kommen. Zudem bezeichnet die Notdurft der Nahrung eine Eigenschaft des menschlichen Leibes niederer Art, welche er in dem Grade mit den Tieren teilt, daß sie mit der durch die Auferstehung angezeigten Vergeistigung desselben unvereinbar erscheint: zur Teilnahme an der Unsterblichkeit des Geistes berufen, kann der Auferstehungsleib dem Wechsel des Stoffes, der Zu- und Abnahme der Kräfte, welche eine Reparation von außen durch die Speise erheischte, nicht mehr unterliegen. Hierzu stimmt die paulinische Äußerung 1. Kor. 6, 13: „die Nahrung für den Leib (*κοιλία*, Bauch) und der Leib für die Nahrung; Gott aber wird diesen und jene abthun“ (*καταργήσει*, außer Funktion setzen) aufs allerbeste. — Etwas anders verhält es sich gleichwohl mit der Möglichkeit des Speisegenusses. Es ist Thatsache, daß der auferstandene Heiland noch Nahrung zu sich genommen, Luk. 24, 42 f.: „Man reichte ihm ein Stück gebratenen Fisches und Honigseim, und nachdem er vor ihnen davon gegessen hatte, gab er den Rest ihnen zurück“; niemand wird an ein simuliertes Essen zum Schein denken wollen. Ist nun ein Schluß von Christus auf uns berechtigt, so darf eine Möglichkeit des Speisegenusses nach der Auferstehung nicht beanstandet werden. Gleichwohl ist der Gedanke an die Wirklichkeit eines solchen durchaus fern zu halten. Da die Absicht Christi bei jenem Essen nach Wortlaut und Kontext lediglich die war, seine Jünger um so nachdrücklicher von der Wahrheit seiner Auferstehung zu überzeugen, so ist dieser Fall als eine durch besondern Grund veranlaßte Ausnahme vom sonst gültigen Gesetze der Nichtalimentation der

verklärten Leiber zu betrachten; oder, wie man es ausdrückt, der erstandene Heiland hat jenes eine Mal Nahrung dispensativ zu sich genommen, ohne damit dem Gesetze der Nahrungslosigkeit für das andere Leben, wo kein solcher Dispensgrund mehr gedenkbar ist, zu präjudizieren. — Muhammedanern, Juden und Chiliasten, auch unsern germanischen Vorfahren gegenüber ergiebt sich die Folgerung, daß wir die Aussicht auf den Reiz sinnlicher Tafelgenüsse im Himmel haben fahren zu lassen, sowie daß die biblischen Redensarten vom „Liegen zu Tische" und vom „Hochzeitmahle" nur bildlich genommen werden dürfen. Vgl. oben, S. 58.

4. Alter, Statur u. dgl. — Über diese und ähnliche Stücke sollen wir uns neugieriger Fragen bescheiden, da die Möglichkeit befriedigender Antwort fehlt. Hinsichtlich des Lebensalters bei der Auferstehung hat man sich wohl auf Ephes. 4, 13 berufen; der Apostel sagt dort, daß die Ämter in der Kirche von Gott geordnet und verteilt seien zur Erbauung des Leibes Christi, „bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur reifen Männlichkeit, zum Maße des vollen Mannesalters Christi" (es kann jedoch *τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* auch von der Gesamtheit der Christen verstanden werden, so daß der Sinn würde: „. . . zur vollen Reife, welche sich für Christen geziemt"). Man wollte hieraus den Schluß ziehen, daß wir nach der Dauer des irdischen Lebens Christi in der Blüte des männlichen Alters von etwa 30 bis 33 Jahren, welche den Zenith des menschlichen Lebens sowie seine durchschnittliche Dauer bezeichnen, auferstehen würden: weshalb im Mittelalter die juvenilis aetas, in welcher nach gemeiner Annahme auch Adam von Gott geschaffen sei, mit großer Übereinstimmung als Altersstufe des Auferstehungsleibes angesetzt ward: Greise müßten auf diese Epoche reduziert, Kinder bis zu derselben fortentwickelt werden. Für diese in sich nicht gerade unwahrscheinliche Annahme zeugt jedoch der beregte Text, welcher offenbar nur von geistiger Reife und von Wachstum in der Erkenntnis Christi spricht, nicht im allermindesten. — Verschiedenheit in der Statur der Leiber nach der Größe u. dgl. ist man geneigt bei der Auferstehung anzunehmen, da sie zur Individualität derselben, welche der Glaube lehrt, unerläßlich scheint. — Auch die Unversehrtheit der einzelnen Gliedmaßen scheint sich wohl von selbst zu verstehen. So wie also bei den

verklärten Leibern jede Verunstaltung (vgl. unten Nr. 6) wegfallen wird, so werden verstümmelte Körperteile ergänzt werden, s. 2. Makk. 7, 11. — Manche Väter sind auch geneigt, anzunehmen, daß so wie der erstandene Christus die Male der Kreuzigung (Joh. 20, 27) an seinem Leibe trug und höchst wahrscheinlich in alle Ewigkeit, nicht als entstellende Risse oder verharschte Narben des Leibes, sondern als glänzende Insignien seines Triumphes über den Tod tragen wird (vgl. Erl.-Lehre Bd. 2. S. 138 f.), auch den Martyrern die Wundmale, welche sie um des Bekenntnisses Christi willen empfingen, in gleicher Eigenschaft am verklärten Leibe verbleiben werden. So Augustin (*civ. Dei* 22, 20): Nescio quo autem modo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus.

5. Die Verklärung im allgemeinen. — Bleibt auch bei der Auferstehung die Selbigkeit der Substanz, so wird doch in der Beschaffenheit (Qualität) des Leibes bei der Auferstehung der größte Wechsel vor sich gehen, 1. Kor. 15, 37 ff. Der Völkerlehrer bezeichnet in dieser Perikope V. 51 f. den Hergang selbst im allgemeinen als eine Änderung (immutatio, *ἄλλαξις*) und V. 53 genauer als eine solche Wandlung, in welcher das Verwesliche die Unverweslichkeit und das Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht (induere, *ἐνδύσασθαι*); 2. Kor. 5, 4 als eine Überkleidung (*ἐπενδύσασθαι*), in welcher das Sterbliche vom Leben verschlungen wird. Auch giebt er in der Hauptstelle (1. Kor. 15, V. 42—44) einige besondere Eigenschaften des Auferstehungsleibes an, die wir sogleich eingehend beleuchten werden. Wir pflegen diese Metamorphose die Verklärung oder Vergeistigung des Leibes zu nennen, welche Ausdrücke, jedoch mehr im engern Sinne, auch der Apostel a. O. vom Auferstehungsleibe gebraucht. Was ist denn nun diese Verklärung? Im allgemeinen ist diese Verklärung die Erhebung des Leibes auf eine andere, höhere Stufe des Daseins, und zwar die Erhebung desselben in die Form der Geistigkeit, eine Erhebung, mittels welcher die Idee des menschlichen Leibes rein und vollständig sich verwirklichen wird. Im Menschen sind Leib und Geist zur Lebenseinheit verknüpft, aber nicht in einem für beide Vereinsglieder ebenbürtigen Bunde, sondern nach der Idee also, daß das niedere, der Leib, dem höher gestellten Gliede, der geistigen

Seele, in voller Hörigkeit und Abhängigkeit zu eigen werde. Gänzlich beherrscht vom Geiste, hat der Leib teil an der Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 21), wonach er in seinem jetzigen sündlichen Zustande seufzt. Im Auferstehungsleibe wird dies Ideal realisiert werden. Dann wird aller Widerstreit des Fleisches gegen den Geist aufhören: das Gesetz in den Gliedern (Röm. 7, 23) wird sich der höhern Ordnung und Satzung geistigen Lebens vollkommen einfügen, die widerstrebenden Regungen, Triebe, Zuckungen des Körpers werden zur Ruhe kommen, die sündhafte Reizbarkeit und Versuchlichkeit der Sinne wird abgethan werden; mit einem Worte, der verklärte Leib wird aufhören, „Leib, Körper, Fleisch" im ethisch-schlimmen Sinne der Ausdrücke zu sein. Solch ein geläuterter Zustand des menschlichen Leibes entzieht sich für uns, denen als armseligen Pilgern im sterblichen und sündhaften Fleische nichts fremder ist und ferner liegt, selbstverständlich jeder anschaulichen Vorstellung; gleichwohl mag uns eine schwache Vorahnung dieser künftigen Leibesherrlichkeit in einzelnen Erscheinungen der Gottseligkeit geboten sein, wenn infolge außerordentlicher Begnadigung der menschliche Leib, schon hienieden von der Macht des Geistes durchbebt und durchzuckt, zum voraus gleichsam die Fittiche der Verklärung zu rühren beginnt. — Im übrigen müssen wir uns in der Auffassung der Natur des verklärten Leibes vor zwei Extremen, welche wir als das chiliastische und das origenistische bezeichnen können, hüten. Das erste steigert nur maßlos die sinnliche Natur des Stoffes (vgl. § 2), und bringt es höchstens zu einem Raffinement der Sinnlichkeit selbst. Es finden sich aber im gegenwärtigen Leibe Eigenschaften, welche als solche, d. h. ohne spezifische Änderung nicht veredelt werden können; für diese ist der Tod Vorbedingung und Schlüssel zum Leben (1. Kor. 15, 36). Sublimierte Sinnlichkeit macht noch keine wahre Vergeistigung, und verkennt daher solche Ansicht die vom Apostel gelehrte Wandlung oder Änderung des Leibes. Ebenso gefährlich, wie dies materialistische, ist aber das andere falsch spiritualistische Extrem, welches letztere den Leib vollends in den Geist auf- und übergehen läßt, so daß die Differenz zwischen beiden verwischt wird. Dagegen lehrt uns aber der Glaube eine Auferstehung des Fleisches, und der Herr erklärt (Luk. 24, 39), daß nicht zwar der Geist, wohl aber der erstandene Leib Fleisch und Gebein hat. Läßt der erstandene Heiland sich berühren, so ist eine vollkommene Untastbarkeit, sohin weiter auch

Unsichtbarkeit, also überhaupt Unsinnfälligkeit dem verklärten Leibe beizulegen, geradezu unstatthaft. Der Gegensatz zwischen Geist und Stoff im physischen Verstande muß, weil schöpferisch grundgelegt, in alle Ewigkeit fortdauern, nicht zwar im Sinne des ethischen Antagonismus, wohl jedoch im Sinne wesentlicher Kontraposition. — Weiterhin ist die Verklärung freilich zunächst Ablegung des durch den Sündenfall in unser Fleisch hineingeratenen Verderbnisses, also Zurückführung in den ursprünglichen Paradieseszustand, gleichwohl ist sie mehr als dies; denn indem sie sich zur paradiesischen Leibesbeschaffenheit verhält, wie die selige Anschauung zur urständischen Gerechtigkeit, bringt sie die im Urstande vorhandene ideale Anlage menschlicher Leiblichkeit zur Blüte und vollen Entfaltung. — Nach diesen allgemeinen Bemerkungen gehen wir nun über zur Detaildarstellung der

6. Eigenschaften der Verklärung. — Solcher werden von den Theologen bald mehr bald weniger aufgezählt; wir halten uns jedoch an die paulinische Darstellung, welche vier Eigenschaften nennt, indem die sonst wohl angesetzten recht gut bei diesen untergebracht werden können: 1. Kor. 15, 42—44. Demnach ist die erste Eigenschaft des Auferstehungsleibes seine Unverweslichkeit (*ἀφθαρσία*, incorruptio) V. 42: „gesäet wird er in Verweslichkeit, erstehen aber in Unverweslichkeit“. Fürder wird der Leib nicht nochmals in seine Elemente zerfallen und „der Tod nicht mehr sein“ (Apok. 21, 4). Mit der Seele, welche sich nicht mehr von ihm trennt, wird auch der Leib an der Unsterblichkeit (immortalitas) partizipieren. Da diese jedoch auch den nicht verklärten Leibern der Verworfenen zusteht, so ist hier die Leidensunfähigkeit (impassibilitas) beizufügen, wie denn die meisten Körperleiden hienieden Folgen des Keimes der Verwesung sind, den die Sünde in den Leib eingesenkt hat, sonstige Beschwerden aber, welche dem Leibe aus seiner Wechselbeziehung zur Seele erwachsen könnten, jenseits selbstverständlich unmöglich sind. „Der Tod wird fürder nicht sein, noch Trauer, noch Wehklage, noch irgend ein Schmerz; . . . Gott wird abtrocknen jegliche Thräne von ihren Augen“ (a. O.). — Hieher kann auch gerechnet werden das Aufhören des Nahrungsbedürfnisses für den Fortbestand des Lebens (oben Nr. 3).

Als zweite Eigenschaft des künftigen Leibes nennt der Apostel die Verherrlichung oder auch Verklärung im engern, mehr

buchstäblichen Sinne (δόξα, δόξασις; gloria, glorificatio), V. 43: „gesäet wird er in Unehren (ἀτιμία), erstehen in Herrlichkeit.“ Das Wesen dieses Attributes aufzufassen, hält schwerer. Negativ gehört hieher einmal der Wegfall jeglicher leiblichen Gebrechen, Mißgestaltungen und Entstellungen, so daß an Lahme, Einäugige, Krüppel aller Art jenseits nicht zu denken ist (Nr. 4); dann ist aber zuverlässig auch, nach dem vom Apostel antithetisch zur Glorie gebrauchten Ausdrucke, das Aufhören der Atimie gewisser Glieder des Leibes einbegriffen, welche uns der Anstand, damit sie den Blicken entzogen werden, zu verhüllen gebietet. Wo die Glorie des Lebens das Fleisch bekleidet (2. Kor. 5, 4), bedarf es keiner deckenden Hülle mehr; es giebt dort keine Blöße, welche die Schamröte, die notwendig ausfällt, sobald der Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch ausgeglichen ist, auf das Gesicht treiben könnte. Nach der positiven Seite haben wir uns diese Herrlichkeit als einen glanzvollen Lichtschein des Leibes zu denken; auf welchen die hl. Schrift nach den zahlreichen Texten, die dessen gedenken, viel Gewicht zu legen scheint. Matth. 13, 43 sagt der Herr: „Dann werden die Gerechten wie die Sonne leuchten im Reiche ihres Vaters“, und der Apostel äußert Phil. 3, 21: „Er wird umgestalten den Leib unserer Niedrigkeit, daß er gleichförmig werde dem Leibe seiner Herrlichkeit.“ Aber schon im A. T. heißt es im B. d. Weish. 3, 7: „Die Gerechten werden leuchten und wie Feuerfunken im Röhricht umhergehen“; und bei Dan. 12, 3: „Die aber einsichtig (fromm) waren, werden leuchten wie das Firmament des Himmels, und welche zur Gerechtigkeit viele anleiteten, wie die Sterne immerdar und ewig.“ Auch in unserer Perikope V. 41 wird der Glanz der erstorbenen Leiber dem Funkeln der Himmelskörper verglichen. Man sieht, alles kosmisch Herrliche und Schöne wird herangezogen, um uns eine annähernde Vorstellung von der künftigen Herrlichkeit gewinnen zu lassen. Anticipationen dieser Verherrlichung des Leibes haben wir an den beiden Gesetzgebern des A. und N. B. Von Moses steht der Bericht Exod. 34, 29 ff., authentisch erklärt durch den Apostel 2. Kor. 3, 7: „so daß die Kinder Israels den Blick nicht richten konnten auf das Antlitz des Moses wegen der Glorie seines Gesichtes“, welche er nämlich durch den vierzigtägigen Verkehr mit der Gottheit bei Aufschreibung der Gesetzestafeln gleichsam eingesogen hatte. Vom Heilande selbst heißt es bei der Transfiguration Matth. 17, 2, daß „sein

Antlitz leuchtete wie die Sonne" in einem Lichtglanze, welcher die Jünger blendete und wie im Zauberrausche der Seligkeit einschläferte. Empirisch aber mögen wir in der Glut der Andacht, welche sich im Gesicht und Auge eines im Gebete ergossenen Menschen malt und die innere Weihe und Salbung des Geistes abzuspiegeln scheint, einen matten Wiederschein des künftigen Lichtglanzes unseres Leibes erkennen; sprechen wir ja auch von einem in Andacht verklärten Auge.

Als dritte Eigenschaft des verklärten Leibes gilt seine Kräftigkeit oder Virtuosität (*δύναμις*, virtus) nach V. 43: „gesäet wird er in Schwäche, auferstehen in Kraft." So wenig wir auch hier der Sache auf den Grund schauen können, gehört doch ohne Zweifel hieher Gesundheit und Lebensfülle des Leibes (vigor), so wie der expedite Gebrauch der Glieder desselben. Der hl. Thomas rechnet hierzu auch eine gewisse Beweglichkeit (agilitas) des Leibes, kraft deren ihm nach Weise des Geistes Ortsveränderung durch den bloßen Willen möglich wird. Auf diese scheint 1. Thessal. 4, 16: „Wir werden dann Christo entgegen in die Luft gezogen werden" zu deuten. Vom hl. Hieronymus wird auch die prophetische Stelle Jes. 40, 31: „Die auf den Herrn vertrauen, werden Stärke entlehnen, werden Flügel annehmen wie die des Adlers; sie werden laufen und nicht ermüden, einherwandern und nicht ermatten" hieher bezogen.

Der Apostel beschließt seine Darstellung mit der Geistigkeit oder auch Vergeistigung als vierter Eigenschaft des Auferstehungsleibes, V. 44: „gesäet wird ein seelischer Leib (*σῶμα ψυχικόν*, corpus animale, könnte auch wohl „tierischer Leib" übersetzt werden), erstehen wird ein geistiger Leib (*σ. πνευματικόν*, c. spiritale)." Da nach biblischem Sprachgebrauche die Psyche die niedere dem tierischen Leben (denn auch das Tier hat nach der Schrift eine Psyche, wie diese auch zu bestimmen sein möge) zugekehrte, das Pneuma aber die höhere, gottverwandte Seite der menschlichen Seele ausdrückt, so wird durch die Aussage, der erstandene Leib werde nicht mehr psychisch, sondern pneumatisch sein, gelehrt, daß, indem die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zum vollen Durchbruch kommt, dereinst durch Vermittelung der Seele auch der Leib an der reingeistigen Natur der Gottheit in seiner Weise partizipieren werde. Sofern haben wir hier wiederum einen Gesamtausdruck für den Umwandlungsprozeß der Verklärung überhaupt. Nimmt man aber die Vergeistigung, wie es

hier in der Ordnung ist, als einzelnes Attribut der Verklärung neben anderen, so ist darunter eine ätherische Feinheit (subtilitas) des Leibes zu verstehen, dessen Stoff seine grobe Derbheit und Schwerfälligkeit abstreifen wird. Solche Zartheit und Feine der Materie darf man aber nicht bis zur Untastbarkeit oder Unsinnfälligkeit steigern wollen, da, wie Christi Vorgang zeigt, das Betastet-werden-können zur Probe eines wahrhaften Körpers gehört, geschweige, daß man mit Eutyches und andern, welche das *πνευματικόν* auf *πνεῦμα* im Sinne von „Hauch, Wind" zurückführen wollten, den verklärten Leib in Dunst und Nebel sich verflüchtigen lasse. Die Väter haben stets bemerkt, so wenig psychisch mit Psyche zusammenfällt, so wenig sei pneumatisch dem Pneuma gleichzustellen; geistähnlich und geistförmig werde der künftige Leib sein, aber doch nicht selbst Geist. Als Vorboten dieser ätherischen Feinheit des Leibes mögen auf Erden mehre Erscheinungen der höhern Mystik, wie die freie Erhebung des Leibes in die Luft oder die ekstatische Schwebe, angesehen werden. — Wir möchten diesem Attribute auch die Durchdringbarkeit (penetrabilitas) als Wirkung subsumieren, kraft deren der verklärte Leib, indem er den Raum nicht ausfüllt, zugleich mit einem andern Körper an demselben Orte koexistieren kann. Der erstandene Heiland ging vermöge dieser Eigenschaft durch die verschlossene Thür (Joh. 20, 19), und scheint es unbedenklich, dieselbe auf den Auferstehungsleib überhaupt auszudehnen. Gleichwohl wird sie vom heiligen Thomas als Folge der dem Auferstandenen inwohnenden Gottheit betrachtet.

Schließlich ist anzumerken, daß auch die Verklärung der Gradation unterliegt, wie die Seligkeit des Himmels (S. 56 f.), der sie analog geht, überhaupt. Die Rangstufe der Verklärung wird sich für jeden nach dem auf Erden errungenen Verdienste richten. Auch in unserer Perikope V. 41 bezieht der Apostel den Unterschied im Lichtglanze der Himmelskörper auf die Verschiedenheit der künftigen Menschenleiber; vgl. Dan. 12, 3. Sehr gut sagt der hl. Augustin (*epist.* 205 *ad Consentium* Nr. 7): In resurrectione mortuorum distabit gloria meritorum.

7. Die Leiber der Verworfenen. — Haben wir in der bisherigen Darstellung der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes fast ausschließlich die Auserwählten ins Auge gefaßt, so müssen wir endlich doch auch die Verworfenen berücksichtigen, wenngleich es, da uns die

Offenbarung über die Zuständlichkeit ihrer Leiber keine genaueren Mitteilungen macht, nur in dürftigen Notizen, welche uns Analogie und Gegensatz an die Hand geben, möglich ist. Auch bei der Wiedererweckung der Verdammten muß eine Umwandlung ihrer Leiblichkeit, eine solche, welche sie für die im Leben der Ewigkeit geltende Ordnung und Satzung qualifiziert, stattfinden, obschon diese selbstredend keine Verklärung sein kann. Im allgemeinen wird man diese Umwandlung bei den Verworfenen als eine Härtung und Verfestigung (Petrifikation) ihrer Leiber sich vorstellen dürfen und müssen. — Im einzelnen aber wird die Unverweslichkeit und in deren Folge die Unsterblichkeit, welche den verklärten Leibern zusteht, bei denen, welche dem „zweiten ewigen Tode" verfallen sind, gleichsam in ein ewiges Sterben umschlagen, in ein ewiges Verwesen und Abfaulen bei lebendigem Leibe. Währendes Lebens ein beständiges Sterben, währender Unversehrtheit ein dauerndes Verwesen, wer begreift einen solchen Zustand! Man wird erinnert an Job 17, 14: „Zur Verwesung sage ich: mein Vater bist du; meine Mutter und meine Schwester zum Gewürm"; und nicht uneben redet man vom Moderduft und Schwefelstank des Höllenpfuhles: es ist der Totengeruch permanenter Fäulnis. Natürlich tritt dann weiterhin an die Stelle der Leidensunfähigkeit, welche den zu einem ewigen Strafeleiden Verdammten nicht zustehen kann, eine für das Leiden im höchsten Grade gesteigerte Empfänglichkeit des Leibes. Vgl. Augustin (a. O. Nr. 15): Incorrupti quidem resurgent (reprobi) integritate membrorum, sed tamen corrumpendi dolore poenarum. — Der zauberhafte Lichtschein, welcher von den Leibern der Verklärten abstrahlt, setzt sich bei den Verworfenen in einen abstoßenden Ekel um, denn, nach Dan. 12, 2: „Die andern (werden erwachen) zur Schmach, zur ewigen Schande", in deren Gefühl sie ausrufen möchten: „Ihr Berge, fallet über uns, und ihr Hügel, bedecket uns (Luk. 23, 30)." Daher geht der Instinkt des Volkes auf der rechten Fährte, wenn es Teufel und Verdammte in häßlichen Formen und verzerrten Mißgestaltungen sich zu veranschaulichen pflegt. — Kraft und Beweglichkeit der Erwählten wird bei den Verworfenen zu Schwerfälligkeit und Härte des Leibes, welche ihn tauglich machen, eine unverzehrbare Speise des Feuers, das nie erlischt, abzugeben: urit et nutrit (Minucius Felix, oben S. 68). — Endlich statt duftiger und luftiger

Feinheit des verklärten Leibes werden wir uns bei den Verworfenen eine Vergröberung, Beschwerung und Verdichtung der Körpermasse ihrer Leiber, welche freiere Bewegung und willkürliche Ortsveränderung hindert, vorzustellen haben. In dieser gröbern und derbern Stofflichkeit der Leiber der Verdammten liegt dann auch, wie wir bereits früher erinnerten (S. 83 f.), die Möglichkeit, die Hölle, selbst im Gegensatz zum Himmel, örtlich als zur Strafe seiner Bewohner umgrenzte Raumesstätte zu begreifen.

e) Hergang, Wirkursache, Zeitdauer und Ort der Auferstehung.

§ 7.

1. Der Hergang der Auferstehung. — Nachdem wir das Ergebnis der Auferstehung im Bisherigen allseitig erwogen haben, müssen wir nun noch die Thatsache selbst nach den wichtigsten, in der Überschrift genannten Rücksichten in Betracht ziehen. Was nun zuerst den Hergang anbetrifft, so ist durchaus daran festzuhalten, daß derselbe kein einfacher Naturprozeß, sondern nur eine unmittelbare Setzung Gottes sein kann und wird; d. h. die Auferstehung, genetisch betrachtet, wird nicht in Kraft einer den verweseten Elementen des Leibes beiwohnenden Anlage, welche zu ihrer Zeit von selbst sich entfaltet, so erfolgen, daß bei solcher Entfaltung nur die ordentliche Thätigkeit Gottes in Weise der Erhaltung und Mitwirkung wie bei den Produktionen des Naturlebens anzunehmen wäre, sondern sie wird vermöge einer außerordentlichen Einwirkung Gottes auf die im Tode auseinander gegangenen Leibeselemente in Weise seiner schöpferischen Thätigkeit vor sich gehen. Orientieren wir uns, um dies einzusehen, einfach am Begriffe der Auferstehung nach Maßgabe der christlichen Lehre. Auferstehung ist nicht Erweckung eines bewußtlos Schlafenden, sondern Wiederbelebung eines wirklich Toten. Deshalb muß, um den Begriff der Thatsache festzuhalten, außer der Identität des Leibes vor und nach der Auferstehung ein wirklich erfolgter Tod gefordert werden; und in der Kombination dieser beiden Merkmale liegt wie der eigentliche Kernpunkt, so auch das Geheimnis der christlichen Auferstehungslehre. Wenn wir nun im Akte der Auferstehung selbst bei näherer Betrachtung drei Momente auffinden, die, obwohl sie zeitlich ineinander fallen, doch in Gedanken zu unterscheiden sind, nämlich die

organische Herstellung des Leibes, seine Wiederverbindung mit der Seele und seine Verklärung (da von den Verdammten mutatis mutandis das Gleiche gilt, berücksichtigen wir sie weiter nicht): so überzeugen wir uns leicht, daß sie einzeln und zusammen eine unmittelbare Dazwischenkunft Gottes erheischen. Ist der Leib wirklich erstorben und also lediglich den chemischen und physischen Gesetzen des Stoffes anheimgegeben, so liegt es außer seinem Vermögen, in eigener Kraft und aus eigenen Mitteln sich zu einem Organismus neuzugestalten: wie aber etwa der getrennten Seele eine solche Macht über die toten Elemente sollte zustehen können, ist noch weniger abzusehen. Die Zusammenfügung beider aber, der Seele und des Leibes, zu erneuter Lebenseinheit, gehört augenfällig einer Macht an, der beide sich unterordnen, einer Macht, die über beide erhaben ist und also nur die göttliche sein kann. Wenn aber für beide vorhergehende Momente, die Herstellung des Leibes und seine Wiedervereinigung mit der Seele, nur die Berufung auf göttliche Machtfülle gilt, so folgt, daß auch das letzte auf dieselbe bezogen werden muß; d. h. die Verklärung ist nicht zu begreifen als das Erblühen einer ruhenden, etwa durch den Tod latent gewordenen Naturkraft, sondern ist Äußerung einer bis dahin noch nicht gegebenen, neu von Gott zu verleihenden Kraft.

Ist demzufolge die Auferstehung keine Produktion der Natur, so darf sie, näher erwogen, weder als epigenetischer noch als ein palingenetischer (?) Prozeß aufgefaßt werden. Wir charakterisieren diese beiden Erscheinungen des Naturlebens, weil von ihnen die beiden üblichen Sinnbilder für die Auferstehung entnommen sind. Den ersten, aus dem Pflanzenreiche entlehnten Vergleich, wie das Weizenkorn, keimfähig in den Boden gesenkt, zu seiner Zeit in der Kornpflanze aufschießt und in der Ähre neue Körner trägt, empfiehlt der apostolische Vorgang 1. Kor. 15, 37 ff. Nach der Absicht des Apostels liegt aber der eigentliche Vergleichspunkt in der Wahrheit, daß, wenn eine höhere Lebensstufe erzielt werden soll, die niedere zuvor abgethan werden muß. Man nennt diesen Vorgang im Gegensatze zur Palingenesie oder der Umzeugung eine Epigenesie oder Zu- (Bei-) Zeugung, d. h. eine einfache Hervorbringung, ohne daß im erzeugenden Prinzipe der Keim des künftigen Produktes vorgebildet wäre (sine germine praeformato), durch den triebfähigen Zeugungskeim schlechthin. Daß nun ein solcher Hergang überhaupt und auch in dem vom Apostel

angezogenen Beispiele sich nicht mit der Auferstehung im modus procedendi deckt, folgt daraus, daß zwar das in die Erde gesenkte Saatkorn als Individuum wirklich abstirbt, aber das Produkt, das Korn in der Ähre, wohl der Art nach, jedoch nicht der Individualität nach mit dem verweseten Korn identisch ist. Sohin wird in diesem Prozesse wohl das eine Erfordernis, wirklich erfolgter Tod, nicht aber das andere, identitas in numero et individuo, verifiziert. Das letztere nicht, denn in der Ähre sind ja mehre Körner, welche aus einem Korne entstanden; wo aber numerische Selbigkeit fehlt, kann von individueller Identität schon gar nicht mehr die Rede sein, da ja jedes einzelne Korn der Ähre an dieselbe den gleichen Anspruch hätte. Nach dieser Seite hinkt also der übrigens treffliche Vergleich des Apostels.

Anderer Art ist die unter uns übliche, und namentlich auch von der bildenden Kunst gern und häufig angewandte Vergleichung der Auferstehung mit der Entstehung des Schmetterlings aus der Raupe. In der That eine äußerst ansprechende Analogie, besonders in Bezug auf die Verklärung der Leiblichkeit: die zierliche, bunte, in dem Farbenschmelz der Flügel prangende, leicht flatternde Libelle, wie sie unter Durchbrechung und Abstreifung der abgestorbenen Verpuppungslarve aus der häßlichen, schwerfällig kriechenden Raupe sich entpuppt — könnte ein schöneres Symbol der leiblichen Verklärung des Menschen im ganzen wie im einzelnen gefunden werden? Dennoch aber, ein Bild wohl, ein überaus anschauliches, aber kein Gleichbild in Bezug auf die Art und Weise des Herganges. Man hat diesen wohl Palingenesie oder Zweitgeburt genannt, indem man annahm, daß in der Raupe bereits der Schmetterling wie in einem Keime vorgebildet sei (germen praeformatum), welcher unter den erforderlichen Umständen seiner Zeit sich bethätige und ausgestalte. Indes wollen andere, uns scheint mit größerem Rechte, von einer solchen Zweitgeburt desselben Insektes nichts wissen. Wie dem auch sei, die Entstehung des Schmetterlings erklärt den Hergang der Auferstehung nicht; denn entweder erlischt das Leben der Raupe in der Verpuppung vollends, dann ist die Libelle ein einfaches Erzeugnis der Nymphe, und verhält sich zu ihr wie das Korn in der Ähre zum Korn im Boden, d. h. es gebricht die zum Begriff der Auferstehung notwendige Identität des Individuums; der Annahme eines vorbildenden

Keimes bedarf es dann aber gar nicht. Oder aber, was wohl sicher das Richtigere ist,* das Leben des Insektes erlischt trotz aller scheinbaren Erstarrung in der Verpuppung nicht, das Tier stirbt nicht; und so fehlt das andere Merkmal, der wirklich erfolgte Tod. Da nun aber der Schmetterling mit seiner Raupe, trotz des scheinbaren äußern Abstandes, dasselbe Tierindividuum ist, so haben wir auch nur zwei in geradliniger, ununterbrochener Fortentwicklung sich entfaltende Lebensstadien desselben Insektes vor uns, denen beim Menschen etwa der Fortschritt von der Kindheit zum Mannesalter entspricht, d. h. wir finden in dem Vorgange weder eine Palingenesie, noch eine Epigenesie, überhaupt gar keine Zeugung, sondern bloß eine Metamorphose, welche ihrer Großartigkeit wegen allerdings sehr geeignet ist, die Verklärung als Wirkung der Auferstehung zu sinnbilden und zu veranschaulichen, welche aber auf die Genesis der Auferstehung selbst gar keine Anwendung erleidet. So bewährt sich der Spruch: omnis comparatio claudicat.

Darf also die Auferstehung des Fleisches nicht als ein spontaner Naturprozeß begriffen werden, so erübrigt nichts, als auf eine unmittelbare Einwirkung des allmächtigen Gotteswillens zurückzugehen: die Auferweckung des Menschen ist wie seine Erschaffung eine reine Gottesthat, und wie Gott seine Setzungen nach außen im Anfang der Zeiten schöpferisch begonnen hat, so wird er sie schöpferisch zu Ende der Zeit beschließen. Doch waltet immerhin der Unterschied zwischen Anfang und Ende ob, daß, während bei der Erschaffung Adams die Seele aus nichts ins Dasein gerufen (Substanzschöpfung, creatio prima) und der Leib aus dem Lehm der Erde (Gen. 2, 7) gebildet ward (Formschöpfung, creatio secunda), die Erweckung der Toten, weil sie die Leiber aus dem verweseten Staube der frühern Körper organisch neuzubilden und nur mit den schon vorhandenen Seelen zur Einheit des Lebens zu verbinden hat, bloß als Akt der creatio secunda zu begreifen ist. Schöpferisch aber ist auch die That der Auferweckung; und darum ist des Menschen Auferstehung in ihrem Modus ebenso wunderbar und unerklärlich, wie seine erste Entstehung, also daß der Versuch, diese wie jene genetisch erklären und vorstellen zu

* Sowohl nach den Beobachtungen des Insektenlebens, als nach dem schon Aristoteles bekannten Grundsatze: πᾶν ζῶον ἐξ ᾠοῦ.

wollen, notwendig von der christlichen Lehre ab- und zum Pantheismus hinführen muß. — Daraus folgt, daß, wenn wir so gern, selbst in Anschluß an den kirchlichen Sprachgebrauch, schon beim irdischen Leibe von einem Keim und einer Anlage zu künftiger Herrlichkeit, und von einer allmählichen Anbahnung der künftigen Verklärung durch Ascese und Sakrament sprechen, dies doch zunächst im moralischen Sinne zu verstehen ist, im physischen aber nur gelten kann, insofern man jene „Anlage" etwa als eine potentia obedientialis im Sinne des Mittelalters nimmt, wir wollen sagen, festhält, daß die im Leibesleben mögliche allmähliche Vorbereitung den leiblichen Stoff für die nicht zu umgehende Einwirkung der göttlichen Allmacht nur tauglicher, fügsamer, willfähriger und geeigneter macht. Das „Unterpfand" der künftigen Glorie hat doch seinen letzten Grund in der göttlichen Verheißung.

2. Wirkursache der Auferstehung. — Wenn also die Toten dereinst erwachen werden, nicht wie vom natürlichen Schlafe in eigener Kraft, sondern erweckt von außen durch einen außer ihnen liegenden Weckruf, so muß Wille und Macht der Gottheit als Kausalität der Auferstehung angesetzt und Gott selbst als ihre Wirkursache bezeichnet werden. Nur das dreipersönliche Verhältnis zu dieser ausschließlichen Gottesthat kann hier noch in Betracht kommen. Es wird nun im N. T. die Auferweckung der Toten bald dem Vater, bald aber auch dem Sohne beigelegt; das erstere z. B. 2. Kor. 4, 14: „Wir wissen, daß derjenige, welcher Jesum erwecket hat, auch uns mit Jesu erwecken wird", vgl. Röm. 4, 17 und 2. Kor. 1, 9; dagegen, nach Joh. 5, 28 „werden die, so in den Gräbern sind, die Stimme des Sohnes Gottes hören und hervorgehen", und nach Phil. 3, 20 f. „erwarten wir (vom Himmel) den Heiland unsern Herrn Jesus, welcher den Leib unserer Niedrigkeit gleichförmig machen wird dem Leibe seiner Herrlichkeit". Es gleicht sich jedoch dieser Unterschied in der Beziehung der Auferstehung auf die göttlichen Personen durch den trinitarischen Kanon über das Verhältnis der äußern Werke Gottes zur Dreipersönlichkeit leicht und zwar dahin aus, daß wir lehren: Gott der Vater wird durch den Sohn im hl. Geiste die Verstorbenen auferwecken. Gleichwohl steht die Auferweckung, sofern sie als Endziel der durch die Menschwerdung wiederherzustellenden Menschheit anzusehen ist, Christo als dem Gottmenschen noch besonders zu: der Gottmensch ist die Wirkursache, und bei den Gerechten auch die Ver-

diensturſache der Auferstehung, vgl. S. 294 f. Übrigens erklärt sich die hl. Schrift über alles dies selbst, so 1. Theſſ. 4, 13: „Wie wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott (der Vater) auch diejenigen, welche entschliefen, durch Jesus herbeiführen mit ihm"; und Joh. 5, 21 f.: „Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will", hat doch der Vater, wie die Stelle weiter ausführt, dem Sohne alle Gewalt, namentlich die des Gerichtes (und damit die der Auferweckung, denn die Erstandenen werden gerichtet), übergeben. Daß aber auch der hl. Geist, was nach der Trinitätslehre ohnehin feststeht, von dieser auferweckenden Thätigkeit Gottes nicht völlig auszuschließen sei, darauf weiset hin Röm. 8, 11: „Wenn der Geist dessen, welcher Jesus von den Toten erwecket hat, in euch wohnt, so wird derjenige, welcher Jesus Christus von den Toten erweckete, auch eure sterblichen Leiber wegen seines in euch wohnenden Geistes lebendig machen." — Ob wir bei dieser göttlichen Kausalität der Auferstehung neben der grundhaften (prinzipalen) noch eine werkzeugliche (instrumentale) Ursache und im letzten Falle ein physisch oder moralisch wirkendes Werkzeug anzusetzen haben, ist eine sehr unwesentliche Frage. Nach den mehr citierten Schriftstellen erschallt „die Stimme des Sohnes Gottes" und dringt an das Ohr der Verstorbenen, welche darauf aus den Gräbern hervorgehen. Haben wir darin nur einen bildlichen Ausdruck für den innern Willensakt Christi anzuerkennen oder einen wirklich äußern Vorgang zu finden? Uns scheint, das Letztere; denn durch Vergleichung der betreffenden Schriftstellen, welche sämtlich angeführt sind, wird es immerhin wahrscheinlich, daß unter „der Stimme des Sohnes Gottes" der Posaunenschall des Engels oder der Engel als des oder der Sendboten Christi bei seiner Wiederkunft zu verstehen sei, und somit Christus durch Vermittelung der Engel die Toten erwecken werde. Aber soll denn der Posaunenschall buchstäblich genommen werden? Nach 1. Kor. 15, 52, wo es heißt: „beim letzten Posaunenstoß", scheint wegen des beigefügten „denn die Posaune wird ertönen" (*σαλπίσει γάρ*, gleichsam um uneigentlicher Deutung vorzubeugen) an der Wirklichkeit eines Posaunenschalles kaum gezweifelt werden zu dürfen. Freilich, ob dann diese Himmelsposaune unser allbekanntes Blasinstrument auf Erden, oder ein anderes sein werde, das auszuklügeln wollen wir andern überlassen, und uns auch nicht

einmischen in die erbaulichen Untersuchungen, angestellt über das Metall, aus welchem die Auferweckungsposaune werde angefertigt sein!

3. Die Zeitdauer der Auferstehung. — Wäre die Auferstehung ein spontaner Naturprozeß, so wäre eine, Zeitdauer einschließende, Allmählichkeit derselben wahrscheinlich und angezeigt; die Einwirkung des göttlichen Willens jedoch, in der sie sich vollzieht, erheischt nur den Augenblick zu ihrer vollständigen Auswirkung. Als Setzung göttlicher Machtfülle kann die Auferstehung nur eine im Momente, in instanti, sich vollziehende und vollzogene sein: die *Instantaneität* ist die Signatur des Hergangs. Das eben ist die Kraft und Würde göttlichen Wirkens, daß der Erfolg urplötzlich da ist. Mögen wir also immerhin bei der Auferstehung die drei Stücke der Herstellung des Leibes, seiner Wiedervereinigung mit der Seele und (für den Gerechten) seiner Verklärung unterscheiden, oder mögen wir an die Gesamtmasse der einzelnen zu erweckenden Menschenindividuen denken, in beiderlei Hinsicht ist jeder Gedanke an ein Nach=und=nach fern zu halten und ein völliges Zugleich anzunehmen. Auch die hl. Schrift weiset auf das Urplötzliche des Hergangs der Auferstehung genugsam hin: 1. Kor. 15, 52 heißt es: „im Momente, im Augenblick (*ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*), beim letzten Stoß der Posaune“ soll die Verklärung erfolgen; 1. Thess. 4, 15 wird die rasche Schnelle des Vorgangs eben so deutlich hervorgehoben; und nach Joh. 5, 28 „hören die Verstorbenen die Stimme des Sohnes Gottes *und* kommen hervor“, d. h. sobald sie hören, gehen sie hervor, sogleich und ohne Verzug. Die allerdings eine Allmählichkeit insinuierende Vision beim Propheten Ezechiel Kap. 37 kann, da sie, wie früher ausgeführt worden, nur bildlich zu verstehen ist, keinen Gegenbeweis liefern.

4. Ort der Auferstehung. — Dieser ist selbstredend die *Erde*, welche gleichsam als ungeheurer Sarkophag die unzähligen Menschenleiber in ihren Schoß aufgenommen hat. Sie ruhen in ihren *irdischen* Gräbern, und auf den allgewaltigen Weckruf der Stimme des Sohnes Gottes erwachen sie aus ihrem Todesschlaf und gehen aus dem Schoße der Erde, welcher sie geborgen hielt, als Erstandene hervor. Örtlich genommen haben wir also durchaus einen Vorgang auf Erden festzuhalten. Alle weiteren Fragen nach dem Wo? oder der bestimmten Raumesstelle der Auferstehung, wenn etwa Teile des

Leibes durch Zufall oder Absicht weit umher in entlegene Gegenden zerstreut worden, sind als Fragen unberechtigter Neugier schlechthin abzuweisen. Auch die läppische Einrede, daß die ganze Oberfläche der Erde nicht ausreichen werde, die Leiber so vieler Millionen und Milliarden verstorbener Menschen zu fassen, verdient keine ernstliche Würdigung. Wollen wir zum Überfluß mit den Rechnenden rechnen, so ist durch sorgfältigen Kalkül herausgebracht, daß 100 Quadratmeilen irdischer Fläche für die ganze Unmasse von Menschenleibern, welche während 6000 Jahren, selbst wenn man die gegenwärtige Bevölkerung der Erde als beständig während dieser Frist ansetzen wollte, gelebt haben können, noch zureichenden Raum gewähren würde: man sieht schon, es hat mit der Kapazität der Erdoberfläche noch lange seine guten Wege. Dabei paßt eine solche Berechnung noch nicht einmal für die Leiber der Auferstandenen. Denn selbst wenn man auf die Durchdringlichkeit der verklärten Leiber, vermöge welcher mehrere zugleich an derselben Raumesstelle sein können, verzichten will, so ist doch allgemein zugestanden, daß ein vergeistigter Leib, der groben Masse des Stoffes, der den Raum ausfüllt, entkleidet, mit geringerer Raumausdehnung sich werde begnügen können. Endlich ist nach 1. Thess. 4, 16: „wir werden zugleich in die Luft entrückt werden" sogar auch noch die Annahme gestattet, daß sofort mit der Erweckung eine Entrückung der Erstandenen in die Luftregion erfolgen werde; d. h. auch ein räumliches Übereinander der erstandenen Menschenleiber ist, wenn nötig, gedenkbar. Da wird doch wohl des Raumes genug und übergenug sein.

f) Kongruenz und ethische Wirksamkeit der Auferstehungslehre.*

§ 8.

1. Zusammenhang im Lehrsystem. — Die Summe der christlichen Wahrheiten besteht nicht in einer zusammengewürfelten Masse einzelner Lehrstücke, sondern in einem wohlgeordneten Lehrsystem, innerhalb dessen auch die Lehre von der Auferstehung ihre angemessene, den andern Lehren Halt und Stütze gewährende und von ihnen entnehmende Stellung behauptet. Zunächst gilt dieser wechselseitige

* Vgl. S. 175 Anm.

Verband von den eigentlichen Mysterien des Christentums. Wie der Apostel im oft gedachten Haupttexte 1. Kor. 15 bereits nachgewiesen hat, hält und trägt die Auferstehung des Fleisches überhaupt die große und einzige Thatsache, welche das Christentum fundamentiert, die Thatsache nämlich der Auferstehung Christi, welche ihrerseits wieder die vorbildliche Ursache der allgemeinen ist; beide zusammen verbürgen dann weiter die Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes, wie denn auch einleuchtet, daß eine wahre Inkarnation d. i. Fleischwerdung und eine wahre Auferstehung des Fleisches in Wechselbeziehung zu einander stehen müssen: hat Gottes Sohn wahrhaft menschliches Fleisch angenommen und ist dies letztere, nachdem es gestorben, wahrhaft zum Leben wieder erstanden und endlich durch die Himmelfahrt des Herrn zur Rechten Gottes des Vaters erhoben, dies unser menschliches Fleisch, nun dann begreift sich, daß der Leib des Menschen auch für sein ewiges Los nicht ohne Bedeutung, sondern vielmehr von wesentlichem Belange sein müsse. Damit ist jede Art doketischer Auffassung des Christentums, welche das Werk der Erlösung in Dunst und Nebel auflösen würde, in der Wurzel beseitigt. — Nach der andern Seite, gleichsam vorwärts, begründet und verbürgt die Auferstehung, sowohl die geschehene des Erlösers, als die künftige der Erlöseten, die Möglichkeit einer nicht bloß geistigen oder ideellen, d. i. abstrakten und leeren, sondern einer wahrhaft allseitigen, geistig-leiblichen und mystischen Verbindung des einzelnen Menschen mit Christo, und verbürgt damit weiterhin den mystischen Charakter der christlichen Heilsanstalt, d. h. die Sichtbarkeit oder vielmehr geradezu den Bestand der Kirche Christi (denn eine Kirche ohne sichtbare Erscheinungsform muß von diesem Standpunkte der Betrachtung aus für eine gleich gehaltlose Phantasmagorie gelten, wie ein doketischer Erlöser). Innerhalb der Kirche selbst ergiebt sich damit die Thunlichkeit der Anknüpfung der Gnadenspende an die Setzung sinnfälliger Symbole, d. h. der Sakramente überhaupt, und insbesondere die Möglichkeit einer wahren Teilnahme an dem Leibe, d. i. dem Fleische und Blute Christi in der Eucharistie. Der nachdenkende Theolog muß den innern Zusammenhang aller dieser Lehrstücke anerkennen und muß einräumen, daß der Protestantismus, welcher, während er die Wahrheit der Inkarnation und die Auferstehung des Fleisches festhält, die Sichtbarkeit der Kirche und die Natur der

Sakramente als wirksamer Gnadenzeichen leugnet, einem falsch verstandenen Spiritualismus zuliebe die Folgerichtigkeit des Lehrsystems preisgegeben hat.

Allein nicht bloß für die eigentlichen Mysterien des Christentums gilt diese Wechselbeziehung der Auferstehungslehre, sondern letztere steht auch zu jenen christlichen Lehren, welche zugleich Vernunftwahrheiten sind, namentlich zur Unsterblichkeitslehre, in engster Beziehung. Hält es schon, wie wir früher einräumten, recht schwer, über das Leben der Seele in ihrer Trennung vom Leibe eine anschauliche Vorstellung zu gewinnen, so würde, wenn nicht die Aussicht auf ihre künftige Wiedervereinigung mit dem Leibe bei der Auferstehung stets im Hintergrunde des Gedankens schwebte, das vernünftige Nachdenken sich in der Fortdauer des Menschen nach dem Tode kaum zurecht finden können; es ruht aber völlig befriedigt aus im Dogma von der Auferstehung, nach welchem die Separation der Seele vom Leibe nur ein vorübergehendes Provisorium bildet. Haben wir anerkennen müssen, daß der reparierten Menschenseele trotz ihrer Seligkeit in der Anschauung Gottes eine gewisse Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit ihrem Leibe innewohne, so wird durch Herstellung desselben in der Auferstehung, welche den ganzen Menschen rehabilitiert, jene Sehnsucht gestillt, und das volle Maß der Seligkeit verwirklicht. Auch der Leib wird zur Teilnahme an der Glorie des Himmels herangezogen, oder aber an der Strafe der Verwerfung. Wie natürlich, und wie angemessen! Nur der unbeholfenste Spiritualist wird es verkennen können, daß auch der Leib während des irdischen Vorbereitungsstandes im organischen Verbande mit dem Geiste zur Errungenschaft des Menschen im guten wie im schlimmen Sinne beigetragen, daß er also in seiner Weise verdient oder mißverdient habe. Suum cuique. Auch dem Leibe werde also in erneuerter Verbindung mit dem Geiste sein bescheiden Teil: Lohn dafür und Beseligung, daß er trotz seines natürlichen Widerstrebens sich endlich doch willig der Herrschaft des Geistes gefügt hat, Strafe aber und Züchtigung, wenn er dem Geiste, freilich niemals ohne dessen Schuld, Anlaß zur Verscherzung seines Heiles geworden ist. Wir würden uns gewiß schwerlich damit einverstanden erklären können, wenn, während hienieden das höhere Gnadenleben, welches uns in der Kirche mittelst des Sakraments nicht bloß geistig, sondern geistig und leiblich zugleich ergreift, beiden Gebieten in

unzertrennlicher Einheit angehörte, wenn das schließliche Ergebnis und Komplement alles dessen, was hier grundgelegt und angebahnt worden, dereinst einseitig auf den Bereich des halben Menschen beschränkt bleiben sollte.

2. Bürgschaft gegen den falschen Spiritualismus. — Wie es auf der Hand liegt und im Vorigen schon angedeutet ward, legt die christliche Auferstehungslehre, indem sie die Würde und den Adel des Leibes betont, feierlichen Protest ein gegen jede Art eines einseitigen Spiritualismus, während sie andererseits dem krassen Materialismus gegenüber den echten probehaltigen Spiritualismus stützt und schützt; wie aber die Tugend, so liegt anerkanntermaßen auch die Wahrheit in der Mitte entgegengesetzter Extreme. Das Christentum ist die Religion des Geistes; wer aufmerksam zwei Blätter seiner Urkunden gelesen hat, muß sich davon überzeugen, daß es einen wahren Krieg führt gegen das Fleisch in seinen unlautern Trieben, gegen den „Todesleib der Sünde". Hierüber ist auch Freund und Feind einverstanden. Indes perhorresziert das wahre Christentum doch auch jeden übertriebenen und in der Übertreibung einseitigen Spiritualismus, welcher nicht nur darum höchst gefährlich ist, weil er verderblichen Hochmut nährt, sondern auch, weil er (da jede Unnatur und Überspannung sich rächt) dem Schmutze des Fleisches regelmäßig nur um so maßloser in die Arme führt. Dem spiritualistischen Dualismus der Manichäer gegenüber lehrt die christliche Wahrheit, daß die Materie, und somit auch der menschliche Leib, als Schöpfung Gottes nicht an sich böse und verdammlich, sondern nur durch den Sündenfall des Menschen verderbt und entstellt sei. Folgerichtig führt sie keinen Vertilgungskrieg gegen das Fleisch, sondern mahnt nur, die sündhaft unbotmäßigen Triebe desselben auszurotten, den Leib selbst aber nicht zu zerstören, sondern zu veredeln, d. h. vom Geiste beherrschen zu lassen, in welcher Unterordnung unter den Geist er dann selbst seine Weihe und Verklärung findet. Indem das Christentum dem Fleische in Unterordnung unter den Geist die ihm zuständige Bedeutung vindiziert, verwirft es gleichmäßig jede roh materialistische, wie falsch spiritualistische Auffassung der menschlichen Natur. Sind doch auch beide Extreme gleich korrosiv für Religion und Sittlichkeit. Welch traurige Verirrung des menschlichen Geistes der Materialismus bezeichnet, bedarf kaum der Ausführung: während er des Menschen

Ziel und Ende in das animalische Leben und seine entehrenden Funktionen aufgehen läßt, würdigt er den Halbbruder des Engels zur Tierwelt herab. Aber ist denn der falsche Spiritualismus in seinem Ziel und Ende um ein Haar besser? Vom Hochmute eingegeben, will seine Doktrin den Menschen in die unnatürliche Sphäre purer Geistigkeit hinaufschrauben; unmöglich, denn da es an Demut gebricht, erlahmt der menschliche Geist auf dem ihm versagten Fluge, und im Bewußtsein der Unmöglichkeit, sein Ziel zu erreichen, stürzt er sich nur um so tiefer in den Abgrund fleischlicher Lust, da er vermeint, das Fleisch abthun und aufheben zu können, indem er demselben, als ob es außer aller Beziehung zum Geistesleben stehe, ohne alle Scham und Gewissen frönt: so endet spiritualistischer Hochmut nicht selten in greulichster Ausschweifung des Fleisches. Belege hierfür liefert die Geschichte der Häresie in Hülle und Fülle. — In der christlichen Auferstehungslehre haben wir gegen beide Arten sittenverderblichen Irrwahnes das kräftigste Präservativ. Indem sie auf der Voraussetzung, daß der Leib des Menschen ein wesentlicher Bestandteil seiner Natur ist, basiert, garantiert sie diese ihr unentbehrliche Voraussetzung mit dogmatischer Sicherheit. Damit ist grundsätzlich jede Theorie abgewiesen, welche es unternimmt, den Menschen zu entkörpern, zu entfleischen, das will sagen, zu ent*mensch*en. Die Auferstehung des Fleisches zum ewigen Leben behauptet den unvergänglichen Wert des menschlichen Leibes und anerkennt damit seine unverlierbare Berechtigung im sittlich-religiösen Leben. Das ist die echt christliche *Emancipation des Fleisches*, seine Lösung von den den Schöpfer lästernden und das Geschöpf höhnenden Fesseln eines hochmütigen Spiritualismus. Freilich ist überspannter Spiritualismus nicht eben die Tagessünde der Gegenwart; und wenn nicht, wie sich denn die Extreme berühren, geistlicher Hochmut in den krassesten Sensualismus umzuschlagen pflegte, müßte es wenig zeitgemäß erscheinen, auf dies ethische Moment der Auferstehungslehre viel Gewicht zu legen. Auf dem lärmenden Markte des Lebens macht sich gegenwärtig auch eine Emancipation des Fleisches geltend, aber die echte ist sie nicht, vielmehr deren Zerrbild. Man predigt auf allen Dächern, das Christentum habe Jahrtausende hindurch das Fleisch in Fesseln geschlagen und geknechtet, es sei endlich an der Zeit, dasselbe in seine unveräußerlichen Naturrechte wieder einzusetzen. Indem man den Geist für nichts

weiter, als die Lebensblüte des Stoffes ausgiebt, beschönigt, ja erhebt man die niedrigsten Triebe des Fleisches, verkündet als den obersten den Grundsatz einer gesunden Sinnlichkeit, und rüttelt selbst an dem letzten Bande, welches die Sinnlichkeit zu fesseln scheint, dem geheiligten Bande der Ehe. Es thut nicht not, auf all die einzelnen Erscheinungen materialistischer Verkommenheit, welche zur Schande der Gegenwart im Schwange sind, eigens einzugehen. Will man aber etwa der Auferstehungslehre, weil sie gegen einseitigen Spiritualismus protestiert, darum Begünstigung eines solchen fleischlichen Emancipationsgelüstes zur Last legen? Man würde sich gründlich täuschen und bloßstellen. Die christliche Auferstehungslehre hat zwei Seiten: Selbigkeit des künftigen Fleisches mit dem gegenwärtigen in dem Wesen, aber Unterschied zwischen beiden in der Beschaffenheit. Das Moment der Identität ist allerdings das kräftigste Bollwerk gegen den gleisnerischen Spiritualismus: aber die Differenzlehre, d. h. die Lehre von der Verklärung, von der Notwendigkeit eines den Leib vergeistigenden Umwandlungsprozesses, welcher in diesem Leben durch die Werke des Geistes im Fleische anzubahnen ist, legt ebenso lautes Zeugnis ab gegen jede den Menschen entwürdigende Niederträchtigkeit einer Theorie, welche das ganze Leben des Menschen in den Stoff und den Wechsel des Stoffes aufgehen läßt.

3. Ehrfurcht gegen den Leib. — Gehen wir nach dieser allgemeinen Auseinandersetzung der Bedeutung unseres Dogmas zur Darlegung der einzelnen in ihm enthaltenen ethischen Momente über, so springt wohl zunächst am meisten ins Auge die in der Auferstehungslehre enthaltene Mahnung zur Achtung und Ehrfurcht gegen den menschlichen Leib. Diese Mahnung hat eine doppelte Tendenz. Zuerst bezieht sie sich auf die Heilighaltung des eigenen und fremden Leibes während des irdischen Lebens. Dieser unser Leib wird ja dereinst erstehen, entweder zur größten Glorie oder zur schmachvollsten Schande, je nachdem derselbe im diesseitigen Lebensstadium gehalten und behandelt ward. Kann irgend eine Lehre geeigneter sein, gegen jegliche Beschmutzung des Leibes durch die Sünde des Fleisches zu warnen, kräftiger sein, zur Reinhaltung desselben von aller Besudelung durch tierische Ausschweifungen aufzufordern? Der Hinblick auf die einstige Auferstehung ist nach Vernunft wie Erfahrung das größte Schutz- und Heilmittel gegen die Sünden des Fleisches.

Den Leib, den Tempel des hl. Geistes, so oft im Sakramente durch den Genuß des Fronleichnams geweihet, den Leib, bestimmt, dereinst glorreich zu verklärtem Leben zu erstehen, dies Heiligtum durch die geheime Sünde widernatürlicher Wollust zu entweihen, zu schänden, welch ein Frevel in den Augen des Glaubens! Wer zu dieser stummen Sünde versucht wird, sollte der nicht in dem Gedanken, daß er in demselben Fleische, welches er durch seine Missethat eventuell besudelt und verunstaltet, erstehen werde, in dem Gedanken, daß diese Schändung seines Leibes, wenn keine Buße erfolgt, zum unaustilgbaren Malzeichen des Fluches verhärtet, dereinst bei der Auferstehung im allgemeinen Gericht aller Welt (auch solchen Personen, welche den Frevler, weil sie um sein im geheimen schleichendes Verbrechen nicht wußten, vielleicht in diesem Leben geachtet und geliebt haben) dereinst werde bloßgelegt werden, sollte der nicht in solcher Erwägung, werde sie durch ihn selbst herangebracht, oder werde sie ihm im geheimen Bußgericht durch den Seelsorger vorgestellt, ein Mittel finden, kräftig genug, auch die heftigste Versuchung dieser Art siegreich zu überwinden? Der menschliche Leib ist laut der Auferstehungslehre kein gleichgültiges Kleid des Geistes, das er, wenn verbraucht, ablegt, kein totes Werkzeug, das er, wenn abgenutzt, wegwirft, sondern ein zur ewigen Lebenseinheit mit dem Geiste berufener Wesensbestandteil der menschlichen Natur; wer könnte leichtsinnig, ja unmenschlich genug sein, ein zu so hohen Dingen bestimmtes Besitztum durch Handlungen zu entwürdigen, deren Folgen für immer und ewig unwiederbringlich sind! — Dies ist aber erst die negative Seite der Betrachtung; man nehme die positive hinzu. Die künftige Herrlichkeit unseres Leibes soll und muß hienieden durch Unterordnung des Fleisches unter den Geist vorbereitet und verdient werden. Welch eine ernste Mahnung für den Christen, schon jetzt durch Sakrament und Ascese den heiligen Tempel Gottes, in welchem der Geist sein ewiges Zelt finden soll, stets weiter auszubauen, stets herrlicher zu schmücken, und, wo es not thut, selbst mit gewaltiger Hand das unbotmäßige Fleisch in Ausblick auf seine künftige Herrlichkeit zu disziplinieren, zu mazerieren und zu kastigieren, um durch solche Zucht ihm seine Anwartschaft auf die künftige Glorie nicht entfallen zu lassen. Aus dieser Erwägung schöpften Heilige, deren strenge Bußübungen uns oft unbegreiflich scheinen, obgleich sie den Pfahl im Fleische so gut wie wir empfanden, die freudige Lust,

dem Fleische hienieden in Aussicht auf den künftigen Entgelt wehe zu thun.

Die in der Auferstehungslehre begründete Würde des menschlichen Leibes äußert sich aber weiterhin auch als hl. Ehrfurcht gegen die leiblichen Überreste der Verstorbenen. Welche Verbindung die Verehrung der hl. Reliquien mit der Auferstehung verknüpft, ist oben S. 198 f. ausgeführt. Aber es gilt auch überhaupt: dem Christen ist der Leichnam irgend eines Menschen mit seinen verweseten Teilen kein indifferenter Staub und Stoff, sondern ein mittelbar nach Gottes Ebenbild geformtes, dereinst durch das Wort desselben Gottes wiederzubelebendes, zum ewigen Bestande des Menschen wesentliches Naturelement. Solche Auffassung muß eine heilige Scheu gegen die entseelte Leiche, wie widerwärtig dem bloß natürlichen Auge ihre Erscheinung ist, einflößen. So spezifisch christlich nun aber die Auferstehungslehre, so spezifisch christlich ist auch diese Hochachtung gegen die entseelte Hülle des Menschen. Zwar dürfen wir auch der vorchristlichen Zeit das Gefühl der Achtung gegen die Verstorbenen nicht gänzlich absprechen. Abgesehen von den Ägyptern und andern Völkern, welche die Toten einbalsamierten, liefern uns auch die klassischen Völker treffliche Spuren solcher Pietät. Ich erinnere an Horaz *ars poët.* 470 f., und namentlich an Tacitus *annal.* 1. 62, wo erzählt wird, wie Germanikus die Gebeine der in der Hermannsschlacht Gefallenen durch seine Soldaten bestatten ließ, in einem Berichte, dessen Tenor fast christlich anmutet. Aber dies gilt doch nur, insofern, um mit Tertullian zu sprechen, die anima humana naturaliter eine christiana ist, d. h. insofern auch spezifisch christliche Ideeen in der menschlichen Natur dunkeln Anklang finden. Im übrigen gehen Achtung vor den Gebeinen der Toten und Glaube an ihre künftige Auferstehung durchaus parallel. — Wie nun diese christliche Hochachtung gegen den verstorbenen Leib auf Sitte und Lebensgebrauch eingewirkt hat, liegt auf der Hand. Aus jener hl. Scheu, welche die verstorbenen Gebeine auch nur im geringsten zu verletzen Anstand nimmt, erklärt es sich, daß die heidnische Sitte der Verbrennung der Toten dem christlichen Brauche der Beerdigung oder Inhumation Platz machen mußte.* Gleichfalls erklärt sich aus

* Ist es in unsern Tagen versucht worden, jenen heidnischen Brauch der Leichenverbrennung zu repristinieren, ich hoffe, der Versuch wird am gesunden

dieser Anschauung das Bestreben der Christengemeinde, ihre Toten möglichst nahe bei sich, und in unmittelbarer Berührung mit dem Heiligtum, in dessen Tabernakel der auferstandene Gottmensch wohnt, beizusetzen, eine Sitte, welche, wo nicht andere Rücksichten entgegenstehen, erhalten zu werden verdient, da sie weit christlicher und gemütlicher ist, als die gegenwärtig überhand nehmende Gewohnheit, den „Kirchhof" (der Name legt sogar Protest ein) weitab vom Gotteshause nach außen zu verlegen. Daraus begreift sich ferner die schöne, sinnvolle Benennung des Cömeteriums in der Muttersprache: „Gottesacker", also ein Feld, wo die Leiber der Menschen wie Saatkorn in den Boden gelegt sind, damit sie dereinst, wenn der Keim höhern Lebens in ihnen durch Gottes Machtruf befruchtet worden, wie ein kostbares Saatfeld, welches die Engel als Schnitter Gottes einheimsen sollen, zu neuem Leben emporwachsen. Daher schreibt und begreift sich endlich die bedeutsame Anordnung der Kirche, die christliche Begräbnisstätte einzusegnen, damit die im Glauben Abgeschiedenen in geweihter Erde ruhen: ist sie sich doch dessen tief bewußt, daß auch die toten Leiber immer noch ihrer Gemeinschaft angehören, und daher als solche, welche einst wieder aufleben werden, der höhern Segnung und Weihung wie fähig so bedürftig sind. Dieser selbe Gedanke durchzieht auch die kirchlichen Beerdigungsfeierlichkeiten, deren unvergleichlicher Eindruck zum besten Teil dem hoffnungsreichen Ausblick auf die Auferstehung, die sie verkünden, entlehnt ist. Und wie dann auf dem christlichen Gottesacker dem einsamen Wanderer, welcher des Friedhofes ruhige Stätte betritt, und in dem Staube zu seinen Füßen der Erde übergebene Gebeine, durch die der belebende Hauch Gottes hindurchfahren wird, um sie zu frischem Leben zu erneuern, anerkennt, Insignien und Symbole der Auferstehung überall entgegentreten und mit ahnungsvoller Wehmut heilsame Gedanken einflößen, wer von uns könnte darüber nicht aus eigener Erfahrung sprechen? „Ich bin die Auferstehung und das Leben" eingegraben zu den Füßen des Kreuzbildes dessen, der da starb, aber zum Leben erstand, ist das allgemeine Motto der christlichen Begräbnisstätte; und im einzelnen deutet bald eine sinnreiche Bibelstelle, bald eine Libelle, welche aus ihrer

Sinne des Volkes, namentlich des deutschen, scheitern. Freilich ist schon der Versuch ein Zeichen, wie weit es mit der Entchristlichung in unsern bösen Tagen gekommen ist.

Verpuppung sich loswindet, anderswo der posaunende Engel, stets aber das Kreuz, den Gräbern als Zeichen des einst wiederkehrenden Gottmenschen aufgepflanzt, auf die ebenso erschütternde als tröstliche Wahrheit hin, daß die Grabstätten Depositäre sind von Menschenleibern, welche einer einstigen glorreichen, aber möglicher Weise auch schmachvollen Wiederbelebung entgegenharren. Zu bedauern bleibt, daß auch christliche Gottesäcker nicht gar selten durch unchristliche Symbole, wie eine umgestürzte Urne oder eine umgekehrte (Toten-) Fackel, und mehr noch durch, wenn nicht geradezu heidnische, so doch wenig christliche Inschriften und Legenden an den Monumenten entstellt sind.

4. Das Dogma der christlichen Hoffnung. — Von der hl. Schrift (Paulus) wie von der Überlieferung (Tertullian) ist die Auferstehung stets als der Lehrsatz der Hoffnung signalisiert worden. Dies gilt nicht bloß, insofern die Auferstehung uns überhaupt die ewige Fortdauer im andern Leben doch schließlich allein verbürgt — wer könnte ohne die Aussicht auf ein besseres Leben in diesem irdischen Thränenthale mutig ausharren? (s. S. 6 f.) sondern bezieht sich vorzugsweise auch auf das in der Auferstehungslehre enthaltene Moment der Verklärung. Was macht uns unser Leib in seiner gegenwärtigen, durch den Sündenfall verderbten Zuständlichkeit, dieser Bruder Esel, wie ihn der seraphische Franziskus ebenso naiv als sinnvoll nennt, nicht alles zu schaffen? Es hilft nichts, wollten wir es uns vornehm und hochmütig verschweigen: der Leib ist uns allen eine große Bürde; wer das verkännte, würde nur seinen niedern, erdwärts gerichteten Sinn kund geben. Welche Sorgen müssen wir es uns kosten lassen, nur ihn zu versorgen: ihn zu nähren, zu kleiden, zu betten, oder auch zu schmücken! Können wir uns auch noch nicht zu einer solchen lichten Höhe des Geistes emporschwingen, daß wir mit der „Nachfolge Christi“ klagen (Thomas v. K. B. 1. Kap. 22): „es ist doch ein wahres Elend und ein Jammer für den frommen Menschen, essen, trinken, schlafen, ruhen, arbeiten und den andern Bedürfnissen der Natur dienen“, so werden wir doch eingestehen müssen, daß der größte Teil der Miserien dieses Lebens aus den Gebrechen des Fleisches herstammt; und wenn es Menschen giebt, denen die Befriedigung leiblicher Bedürfnisse und Begehrungen nur als eine süße Last vorkommen will, so neiden wir sie nicht. Mag sein bei den Schoß-

kindern weltlichen Glückes und in gesunden Tagen. Aber bei Armut und Dürftigkeit und in den Tagen des Siechtums! Wie viele unter Hunderten sind auch leiblich so kernhaft gesund, daß ihnen, selbst ohne gerade Krankheit zu sein, die Unpäßlichkeit des Leibes nicht unzählige Störungen in der geistigen Arbeit bereitete, auch vom Schlafe und der Verdauungsfrist abgesehen! Nun aber die furchtbaren Schmerzen des Krankenlagers, die Qualen eines oft lebenswierigen Siechtums: wer ein Bild des Jammers wünscht, welchen der Leib hienieden dem Menschen bereiten kann, der gehe in ein Hospital an die Lagerstätte eines Unglücklichen, dem ein Krebsschaden das Antlitz bis zum Totenkopf entstellt hat, und scheußliche Verwesung schon bei Leibesleben vorweg eintreten läßt. Dazu kommt endlich die Reizbarkeit und Versuchlichkeit des gegenwärtigen Leibes, welche auch bessern und edlern Menschen Anlaß zu unzähligen Fehltritten wird. Solche Betrachtung könnte dem erleuchteten Christen Widerwillen, ja Haß gegen sein Fleisch einflößen; gleichwohl ist uns eine vernünftige Liebe desselben sogar geboten, wie denn auch nach dem Apostel „niemand sein Fleisch haßt“ Ephes. 5, 29. Den rechten Grundsatz predigt aber auch hier die Auferstehungslehre. Indem sie auffordert, den Leib mit seinen Trieben den Satzungen des Geistes unterzuordnen, erklärt sie damit auch, daß alle jene Gebrechen und Mängel des Fleisches einst in der Verklärung abgestreift werden sollen. In ihrem Lichte betrachtet sind die Bedürfnisse und Leidenheiten des Fleisches vorübergehende Defekte und Schwächen, welche der Gläubige, soweit er sie nicht abzustellen vermag, in der frohen Erwartung einer bedürfnislosen und leidensfreien Zukunft, wo der Leib, geschweige ein Hemmnis für den Flug des Geistes zu sein, dessen lautere Thätigkeit nur fördern wird, mit Geduld erträgt; und so findet er in der Hoffnung der Dinge, welche an seinem Fleische sollen offenbar werden, Trost und Stärke, die Kalamitäten des Fleisches in seiner jetzigen Erbärmlichkeit, sei es zu überwinden, sei es zu übertragen. — Vor allem jedoch bewährt sich die in der Auferstehungslehre grundgelegte Hoffnung in dem ernstesten Augenblicke des Menschenlebens, im Momente des Todes. Die Trennung der Seele vom Leibe, in welcher das Wesen des Menschen gleichsam entweset, ist eine so widernatürliche (S. 20) und darum dem natürlichen Menschen so schreckhafte Erscheinung, daß, wie die Erfahrung zeigt, die langwierigsten Qualen des Lebens nicht imstande sind, die

Furcht vor dem Tode zu überwinden: freudigen Ausblick in die Nacht des Todes, welcher Ausblick dann, wie des Apostels Beispiel lehrt, selbst bis zu einer Sehnsucht nach der Auflösung sich erheben kann, gewährt allein der christliche Glaube; und welcher Glaube? Es ist der hoffnungsreiche Glaube an ein seliges Leben jenseits des Todes, insbesondere aber an die in der Auferstehung wieder aufzuhebende Trennung von Leib und Seele. Diese Hoffnung läßt die Zuckungen und Krämpfe des Fleisches in den Todesnöten als die Wehen und Vorboten einer höhern Wiedergeburt des Leibes erscheinen, deren Erwartung der Todesangst die Spitze des Stachels ausbricht: „wo ist dein Sieg, o Tod, wo dein Stachel, o Hölle?" „Jesus lebt, mit ihm auch ich; Tod, wo sind nun deine Schrecken? Er, er lebt und wird auch mich einst vom Tode auferwecken; er verklärt mich in sein Licht, dies ist meine Zuversicht."* Und wie diese Hoffnung dem Sterbenden die letzten Augenblicke erleichtert, so versüßt sie auch den Hinterbliebenen den Schmerz der Trennung; ihre zärtliche Liebe zu den Verstorbenen haftet mit Grund an seinen leiblichen Überresten, in denen sie im Glauben die Unterpfänder künftigen Wiedersehens nach dem Tode erkennen. — So ist die Auferstehung das große Lehrstück der christlichen Hoffnung, wie denn der Völkerlehrer seine Unterweisung über dieselbe an die Thessaloniker mit den Worten anhebt: „Über die Entschlafenen wollet nicht traurig sein, wie jene, welche keine Hoffnung haben", 1. Thess. 4, 12.

5. Reflexbilder im Naturleben. — Wenngleich das Dogma von der Auferstehung, als Geheimnislehre des Christentums, im physischen Naturleben (auf dessen Gebiete es sich übrigens bewegt) kein vollkommenes Gleichbild, welches es der natürlichen Einsicht erreichbar machen würde, findet und finden kann, so fehlt es dennoch, wie denn auch jede Geheimnislehre in der niedern Ordnung der Dinge ihre Anknüpfungspunkte hat, in dem mannigfachen Wechsel des Absterbens und Wiederauflebens der Natur nicht an Reflexbildern und Analogieen der Auferstehung, welche einer wohltönenden Gottesstimme gleichen, in der unser Dogma dem sinnigen Beobachter der sichtbaren Außenwelt angekündet wird. Die alten Väter haben auch schon in gewissen

* Das Kirchenamt hat keinen Anstand genommen, dies herrliche Auferstehungslied des frommen Gellert auch für den katholischen Gottesdienst zuzulassen.

Vorkommnissen des A. B. typische Hindeutungen auf die Auferstehung gefunden: so in den Kleidern der Kinder Israels, welche während der vierzigjährigen Wanderschaft durch die Wüste stets sich erneueten (also faßten sie den Bericht des Pentateuches); so im Stabe Aarons, der, dürr in den Erdboden gesteckt, aufgrünte und Knospen trieb; so in den drei Knaben, welche unversehrt aus dem Glutofen des Feuers hervorgingen. Im ordentlichen Verlauf des Naturlebens fanden die Väter außer dem apostolischen Vergleich mit dem Fruchtkorn, welches, im Erdboden verwesel, zu neuer Kornpflanze, Blüte und Frucht emporwächset, Analogieen der Auferstehung im Untergange und Wiederaufgange der Sonne, im Wechsel vom Schlafe und vom Erwachen, in der Wiederkehr der Jahreszeiten, namentlich des Frühlings, wo nach erstarrendem Winterschlafe die ganze Natur zu frischem Leben zu erstehen scheint. Auf letztes Gleichnis deutet selbst die Kirche in der Feier der Auferstehung des Herrn zur Osterzeit hin, indem sie im Hymnus: *Salve festa dies* singt: Ecce renascentis testatur gratia mundi, omnia cum domino dona redisse suo; nichts liegt auch näher, denn vom Auferstehungsmorgen als vom Frühling eines neuen Lebens zu sprechen. Auf die Metamorphose in der Entwickelung des Insektenlebens, welche ein so anschauliches Bild der Verklärung abgiebt, haben wir schon § 7 aufmerksam gemacht: *sume psyche, immortalis esto.* Vorzüglich beliebt war bei den Alten endlich auch die Vergleichung der Auferstehung mit dem Leben des Vogels Phönix, welcher, wie damals geglaubt ward, nachdem er sich periodenweis auf dem Scheiterhaufen verbrannt hat, stets von neuem aus seiner Asche sich zu einem weitern Lebensstadium verjüngt; schon der hl. Clemens von Rom 1. Kor. Kap. 25 hat die Parallele umständlich ausgeführt. Leider aber hat sich die Geschichte des Vogels, ja seine Existenz als durchaus fabelhaft erwiesen.* — Alle diese und sonst möglichen, aus dem Naturleben entnommenen Vergleiche sind freilich dürftig und mangelhaft, und keinesfalls ausreichend, die Auferstehung natürlich zu erklären, allein den richtigen Punkt der Analogie treffen sie doch, daß sie auf ein in der Natur der Außenwelt wahrnehmbares Streben hinweisen, sich selbst in ihren Gebilden, wenn diese im Gange der Entwickelung zerfallen, stets wieder zu repristinieren. Dies Ziel erreicht

* Bei besser Unterrichteten galt der Phönix auch schon im Altertum nur als Symbol einer chronologischen Periode.

die Natur auf eigenem Gebiete in den Individuen nicht, sondern nur in den Gattungen; und daher hat es den Anschein, als ob der Drang des Naturlebens, nur auf Erhaltung der Gattungen gerichtet, von den Individuen völlig absehe. Wir sind aber der Ansicht, daß dies unruhige Streben der Natur, welche in stets neuen Produktionen sich erschöpft, im tiefsten Grunde doch auf Erhaltung beziehungsweise Wiederherstellung der Individuen hindeute, ein Streben, welches dann nicht im eigenen Bereiche, sondern erst im Menschen, wo Stoff und Geist zu einer schließlich unlöslichen Einheit zusammentreffen, mit dem beabsichtigten Erfolg gekrönt wird. Soll denn das Ringen und Schmachten der Natur nach dauernder Individualisation, wie wir es verstehen, nirgends zur Ruhe kommen? Es kommt zur Ruhe und zum Abschluß im Menschen, aber nachdem der Sündenfall für ihn die ursprünglich von Gott auf ewige Dauer berechnete persönliche Einheit von Geist und Stoff, welche dem letztern das Gepräge wahrer Individualität verleihet, gelöset hat, erst unter Hinzunahme der künftigen Wiederherstellung der Lebenseinheit zwischen Geist und Stoff, d. h. der Auferstehung. Nachdem aber dieser Drang befriedigt worden, wird dann jener Trieb der Natur, sich in ihren Gebilden zu individualisieren, so scheint uns, dereinst aufhören, vgl. 3. Hauptstück § 11. — Daher erachten wir, daß derjenige, welcher, was in der Natur lebt und webt, sinnig sich zu deuten weiß, in ihr einen Aufschwung zu höherm, unsterblichem Leben anerkennt, einen Aufschwung, der auch die äußere Schöpfung zum Herold des Auferstehungsdogmas in ihrer Art macht, und dieselbe, wenn auch nur in dunkler Ahnung, harmonisch einklingen läßt in die Musik des ganzen Welt- und Menschenlebens.

---

3. Hauptstück.

Das allgemeine Gericht und das Weltende.

a) Das Weltgericht überhaupt.

§ 9.

1. Das Dogma. — Unmittelbar an die Auferstehung des Fleisches schließt sich als letztes Moment in der Vollendung des Menschen das Gericht an, und zwar das letzte oder zweite Gericht, zur Unterscheidung vom ersten, mit welchem nach dem Tode die Vollendung des einzelnen Menschen begann, s. 1. Abschnitt, § 2. Dies andere Gericht, nach biblischem wie kirchlichem Sprachgebrauche das Gericht κατ' ἐξοχήν, wird durch die Bezeichnung allgemeines oder Weltgericht (judicium generale) im Gegensatz zum besondern in seiner distinktiven Eigentümlichkeit gekennzeichnet. So wie nämlich das erste Gericht jedes Menschenindividuum bei seinem Lebensende einzeln für sich trifft, so wird dies andere Gericht an allen Menschen ohne Unterschied gemeinschaftlich vollzogen werden, vollzogen an der Gesamtheit der Individuen, vollzogen am Menschengeschlechte als solchem. An diesen ersten Unterschied beider Gerichte reihen sich dann freilich noch andere, mit ihm jedoch zusammenhangende Unterscheidungsmerkmale an. Während das besondere Gericht lediglich über die vom Leibe getrennte Menschenseele erging, wird im zweiten der ganze Mensch nach Leib und Seele der Beurteilung unterstellt; woraus einleuchtet, daß die Auferstehung des Fleisches der Abhaltung dieses Gerichtes vorangehen muß. Da aber der ganze Mensch nach Leib und Seele den Mittelpunkt des geschaffenen Universums bildet, so werden auch die übrigen Reihen geschöpflicher Wesen, insbesondere wird die in die Geschicke der Menschheit so tief verflochtene sichtbare Schöpfung in diesem Gerichte die Entscheidung ihres endlichen Loses entgegennehmen; wodurch dann unser Gericht sich als ein wahres Weltgericht gestaltet.

Indem wir die nähern Bestimmungen der Lehre dem folgenden Paragraphen überweisen, wollen wir in diesem nur die Wirklichkeit und Gewißheit der, wie die Auferstehung, annoch der Zukunft angehörenden Thatsache feststellen und erörtern. — Nach Behandlung der Auferstehungslehre finden sich hier kaum noch Schwierigkeiten vor;

auch sind die Gegner beider Lehrstücke genau dieselben. Die Rationalisten der Gegenwart, unter deren Händen die Fortdauer des Menschen nach dem Tode zu einer bloßen Unsterblichkeit der Seele zusammenschrumpft, haben am besondern Gerichte selbstredend genug und für das allgemeine keinen Raum; sofern sie noch bibelgläubig sein wollen, müssen sie die eben so zahlreichen wie nachdrücklichen Aussagen des N. T. entweder für bildliche Darstellung oder für jüdisches Vorurteil der Hagiographen erklären. Hierauf ist bei der Beweisführung Rücksicht zu nehmen.

In allen Symbolen der Kirche wird uns das allgemeine Gericht als Glaubenssatz verkündet; im apostolischen mit den Worten: Inde (*scil.* de coelo) venturus est judicare vivos et mortuos (der 7. Artikel); im erweiterten von Nicäa und Konstantinopel: et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos; im athanasianischen: venturus est, judicare vivos et mortuos; ad cujus adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis, et reddituri sunt de factis propriis rationem, et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam, qui vero mala, in ignem aeternum; endlich in dem vom 4. Lateran-Konzil: venturus Christus in fine saeculi, judicaturus vivos et mortuos et redditurus singulis secundum opera sua, tam reprobis quam electis, qui omnes cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant, ut recipiant secundum opera sua, sive bona fuerint sive mala, illi cum diabolo poenam perpetuam, et isti cum Christo gloriam sempiternam.

2. Die Schriftlehre des A. T. — Die Lehre von einem allgemeinen Gerichte gegen Ende der Zeiten wird im A. B. teils dunkeler in den ältern sogenannten protokanonischen, teils deutlicher in den jüngern Büchern des zweiten Kanons voraus verkündigt: Auferstehung und Weltgericht stehen gleich hier auf einer Linie, vgl. S. 273 f. Zuvörderst reden die Seher des A. B. nicht selten von Gerichten Gottes über die Menschen überhaupt unter prächtig-furchtbaren, majestätischen Erscheinungen. Freilich ist nun nicht immer darzuthun, daß die Propheten bei solcher Darstellung das Endgericht über die Welt im Auge haben, sie wollen vielmehr bei Ankündigung solcher göttlichen Strafgerichte näher liegende Zeitereignisse, Züchtigungen teils des eigenen jüdischen, teils auch fremder Völker anzeigen; es ist dabei

aber in manchen Fällen kaum zu bezweifeln, daß den Sehern in ihrem gehobenen Zustande heiliger Ekstase zum Behufe nachdrücklicherer Schilderung des bevorstehenden Unglückes, und wohl auch einstweiliger Vorbereitung auf das letzte Gericht, ein Reflexbild desselben in perspektivischer Fernsicht vorgestellt ward. Wir wählen einige dieser drohenden Orakelsprüche, die gemeinlich unter dem Namen מַשָּׂא (onus in der Vulg.; von נָשָׂא tragen; kann aber auch einfach als „Ausspruch" über Babel, Edom u. s. w. gefaßt werden) zur Veranschaulichung aus. Sie sind besonders häufig bei Jesaja. So das Gericht über Babel, in welchem die Verwüstung Babyloniens geweissagt wird, Isai. 13, 9 ff.: „Sieh es kommt der Tag des Herrn (יוֹם יְהוָה ist messianische Bezeichnung des Gerichtstages, wie im N. T. *ἡμέρα κυρίου*, S. 246 f.), der grausige, voll von Unwillen, Wut und Zorn, zu veröden die Erde und zu vertilgen von ihr die Sünder. Denn die Sterne des Himmels und ihr Glanz werden ihr Licht nicht mehr ausbreiten; die Sonne wird verdüstert werden bei ihrem Aufgange, und der Mond nicht leuchten in seinem Lichte. Dann will ich heimsuchen des Erdkreises Missethaten, und an den Gottlosen ihre Frevel; den Hochmut der Gottlosen will ich schwichtigen, und den Übermut der Mächtigen bewältigen." Mit ähnlichen Farben wird auch im N. T. das Bild des allgemeinen Gerichtes entworfen. Vergleiche hierzu ferner noch das. Kap. 26, 21 und 27, 1, die Weissagung über den Sturz des Ungeheuers, „Leviathan" genannt, welches als Vorbild des von Christo bei seiner Wiederkunft zur Abhaltung des Gerichtes zu stürzenden Antichristes anzusehen ist. Ein zweites Beispiel von demselben Propheten Jes. 30, 27—28, wo Jehova das Gericht über Juda abhält: „Sieh aus der Ferne kommt Jehova; es glüht sein Zorn und furchtbar ist die Flamme, voll Grimmes sind seine Lippen und furchtbar, wie verzehrend Feuer. Sein Odem gleicht dem Strome, der übertritt und reicht bis an den Hals. (Er kommt) zu schwingen Nationen mit der Wanne der Vernichtung, und anzulegen einen Zaum, der abwärts führt der Völker Backen." Ein drittes Beispiel endlich von demselben Seher Kap. 34, 1 ff.; das Gericht über Edom: „Heran ihr Völker und höret, Nationen merket auf, die Erde vernehme es mit ihrer Fülle, der Erdkreis mit all seinem Wachstum. Denn der Grimm des Herrn ergeht über alle Völker und seine Wut über ihr ganzes Heerlager." Anklänge an das allgemeine Gericht

sind in all diesen Schilderungen schwerlich zu übersehen. Aber außer diesem großen Seher ergehen sich auch andere Propheten in solchen Schilderungen von Strafgerichten, welche typisch auf das letzte Gericht bezogen werden können. Ich nenne nur noch aus Dan. 7, 9 ff. das Gericht über den gottlosen Verfolger der Juden, Antiochus Epiphanes (wiederum Vorbild des Antichristes): „Ich blickte hin, und es wurden Thronsessel (Richterstühle) aufgestellt, und der Alte der Tage setzte sich, sein Kleid war weiß“ u. s. w.

Näher einer eigentlichen Beweisführung kommt schon die Erwägung solcher Weissagungen über abzuhaltendes Strafgericht, in denen nach dem Zusammenhang ganz entschieden die messianischen, oder, wie es gewöhnlich heißt, die „letzten Zeiten“ in Aussicht genommen werden. Freilich rinnen dann in der prophetischen Anschauung, wie wir gelegentlich schon bemerkten, die Zeiten der ersten und zweiten Parusie Christi unmerklich ineinander, weil, wie das natürliche Auge aus großer Ferne die räumliche, so das prophetische Auge beim Ausblick in die weite Zukunft die zeitliche Distanz zu übersehen pflegt. Von göttlichen Strafgerichten in der messianischen Zeit sprechen die Seher des A. B. häufig; aber ob dabei an die erste Ankunft des Messias oder an seine Wiederkunft zu Ende der Zeiten zu denken sei, läßt sich nicht unmittelbar aus ihrer Darstellung selbst entnehmen. Insofern wir jedoch im N. T. belehrt werden, daß die richtende Thätigkeit des Gottmenschen vorwaltend seiner zweiten Parusie zufällt, sind wir, indem wir Licht vom N. B. in das Dunkel der Prophezie hineintragen, berechtigt, jene Aussagen auf das noch künftige Weltgericht zu beziehen. Indes ist dabei doch nicht zu übersehen, daß auch die erste Ankunft des Messias mit einem Gericht verbunden war, dessen Blitze sich am verstockten Israel in der Zerstörung seiner Hauptstadt und seines Tempels entluden. Da jedoch auch diese Katastrophe wieder ein anerkanntes Vorbild des letzten Gerichtes bildet, so daß selbst noch in den betreffenden Weissagungen Christi beiderlei Ereignisse in einander überfließen, so haben wir in der Beziehung jener prophetischen Stellen annoch die Wahl zwischen jenem Vorbilde des Weltgerichtes und diesem selbst, oder vielmehr, wir erkennen die ausschließliche Beziehung derselben auf die Zerstörung Jerusalems, die häufig beliebt wird, nicht an, und vindizieren ihre letzte und bedeutsamste Beziehung auf jenes Strafgericht, in welchem sowohl die Weissagungen der

Propheten als die des Herrn ihre endliche Erfüllung finden werden. Eine einfache Lesung der prophetischen Hauptstellen wird schon genügen, den Unbefangenen zu überzeugen. Wir wählen solche aus, von denen auch im N. T. Einzelzüge der Schilderung entlehnt werden. Zuerst wiederum Jes. 66, 15 ff.: „Sieh der Herr kommt im Feuer, wie der Sturmwind ist sein Fahrzeug, auszulassen im Grimme seine Wut und seinen Zorn in Feuersflamme; denn in Feuer wird der Herr richten, und mit seinem Schwerte alles Fleisch" u. s. w. Man beachte vor allem das Feuer des Gerichtes, und übersehe nicht den weitern Verfolg dieses Passus, welcher den messianischen Charakter der Schilderung außer Frage stellt: er handelt von der Teilnahme der Heiden am Messiasreiche, von dem neuen, nicht-levitischen Priestertum, endlich vom Wurm, der nicht stirbt, und vom Feuer, das nicht erlischt. — Dann ziehen wir heran die Schlußrede des Propheten Joel, des Geistesverwandten von Jesajas. Nachdem dieser Seher in Kap. 3 (nach hebräischer Zählung; Vulg. Kap. 2, 28 ff.) von der Ausgießung des hl. Geistes über alles Fleisch gesprochen (eine Stelle, welche der Apostel Petrus Ap.-Gesch. 2, 16 von der Herabkunft des hl. Geistes am Pfingsttage erklärt) und ganz offenbar eschatologische Momente berührt hat: „Wunderzeichen will ich thun im Himmel und auf Erden, Blut und Feuer und Feuersqualm. Die Sonne soll zur Finsternis sich umwandeln und der Mond in Blut, ehevor jener große und furchtbare Tag des Herrn (יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא) kommt, und dann wird es geschehen, wer den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden" — fährt er fort, Kap. 4 (Vulg. 3): „In jenen Tagen und in jener Zeit werde ich, nachdem ich die Gefangenschaft Judas und Jerusalems umgewendet habe, alle Völker sammeln und sie hinführen in das Thal Josaphat; dort werde ich mit ihnen rechten meines Volkes wegen und wegen meines Erbteils Israel, welches sie unter den Heiden zerstreut und sein Land sich geteilt haben. . . . Erheben sollen sich die Völker und hinabsteigen ins Thal Josaphat, denn dort werde ich sitzen, um zu richten alle Völker ringsum. Sonne und Mond sind verfinstert und die Sterne haben ihr Licht eingezogen." — Endlich der letzte unter den Propheten des A. B. Malachias ruft, indem er am Schlusse seiner Weissagungen die letzten Zeiten überschauet, aus, Kap. 3, 17—19 (nach der Vulg. Kap. 3, 17 f. und Kap. 4, 1): „Sie sind, spricht der Herr der Heerscharen, am Tage, da ich wirke

(לַיוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עוֹשֶׂה, die qua facio, wiederum = *ἡμέρα κυρίου*), mein Eigentum (d. i. wie Israel es war, also ein Israel *κατὰ πνεῦμα*). Und ich schone ihrer, wie ein Mann schont des Sohnes, der ihm dient. Dann werdet ihr wieder erkennen, was für ein Unterschied sei zwischen dem Frevler und dem Gerechten, zwischen dem, der Gott dient und ihm nicht dient. Denn sieh, der Tag kommt (יוֹם בָּא wieder = Gerichtstag), brennend wie ein Ofen. Dann sind alle Übermütigen und, die da Frevel üben, Stoppeln, und sie entzündet der kommende Tag, spricht Jehova Zebaoth."

Wir meinen und beanspruchen nicht, mit der Hersetzung aller dieser Stellen einen konkludenten Beweis geliefert zu haben; für sich einzeln betrachtet sind sie hierzu weitaus zu dunkel und vieldeutig, aber im Ganzen der göttlichen Offenbarung angeschauet und mit der Erwägung beherzigt, daß Christus und die Apostel in ihren Äußerungen über das letzte Gericht Farbe und Darstellung von denselben entnehmen, gewinnen sie bedeutend an Gewicht. Auch hat die nachchristliche Theologie der Juden auf Grundlage solcher alttestamentlicher Weissagungen ihre Lehre vom zukünftigen Gericht, zu welcher sie sich bekennt, ausgebildet. Für uns ergiebt sich dieser Glaube der spätern Juden unmittelbar vor Christus auch aus den ganz unzweideutigen Erklärungen der Bücher des sog. zweiten Kanons. Wir heben aus B. d. Weish. 3, 7: „Die Gerechten werden glänzen (am Tage ihrer Vergeltung, *ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν*, also am Gerichtstage, fügt der griechische Text hinzu) und wie Funken im Röhricht einhergehen; sie werden die Völker richten und über die Nationen schalten; und herrschen wird ihr Herr in Ewigkeit." Das. V. 18: „Sie (die Gottlosen) werden, sobald sie abgeschieden sind, keine Hoffnung haben, und am Tage der Untersuchung (*ἐν ἡμέρᾳ διαγνώσεως* = am Entscheidungs- oder Gerichtstage) keinen Trost." Vgl. Kap. 4, 18—20 und das ganze 5. Kap. dieses Buches. Dann bemerkt Jesuch Sirach, Ekkli. 48, 10, von Elias, welcher dem Messias voraufgeht (geistlicher Weise bei der ersten, und wohl buchstäblich bei seiner zweiten Ankunft, oben S. 15 f.), daß er aufbehalten sei für die „Zeiten des Gerichtes." Endlich sagt 2. Makkab. 7, 36 einer der Sieben: „Denn meine Brüder sind, nachdem sie einen mäßigen Schmerz erduldet, unter die Erbanwartschaft des ewigen Lebens gestellt, du aber (König Antiochus) wirst im Gerichte Gottes die gerechte Strafe deines Übermutes büßen."

Schon hier begegnet uns die auch im N. T. wiederkehrende Erscheinung, daß, sowie die Auferstehung die Fortdauer der Seele nach dem Tode einschließt, und biblisch mit ihr zusammengeworfen wird, so auch das allgemeine Gericht über die Auferstandenen das voraufgehende besondere einbegreift, und mit ihm zum Gerichte überhaupt in einander rinnt, vgl. S. 25. Zur Zeit Christi glaubten die Juden allgemein, wie die Auferstehung des Fleisches, so das letzte Gericht, und hatten daher die Judenchristen keine Schwierigkeit in der Aufnahme dieses christlichen Lehrstückes. Nur die rationalistisch gesinnten Sadduzäer leugneten wiederum, wie die Auferstehung, so das von ihr unzertrennliche Weltgericht. Anders war es bei den Heiden. Als Paulus nach Ap.-Gesch. 17, 31 auf dem Areopag zu Athen außer von der Auferstehung auch über den „anberaumten Tag" sprach, „in welchem Gott richten wird den Erdkreis, durch den Mann, den er bestimmt hat," da wollten ihn die Sophisten nicht weiter hören; und als derselbe nach Ap.-Gesch. 24, 25 vor dem Landpfleger Felix über Gerechtigkeit und Keuschheit disputierte, und auch „über das künftige Gericht", da zitterte Felix und erwiderte: „Für jetzt magst du abtreten, zur gelegenen Zeit will ich dich schon wieder rufen lassen."

3. Die Schriftlehre des N. T. — Wir beginnen mit der Bemerkung, daß die Thatsache eines dem Menschen bevorstehenden Gerichtes als Lehrstück des N. T. nicht erst umständlich erhoben zu werden braucht, da sie aus unzähligen Stellen, welche vom künftigen Gerichte und der Vergeltung handeln, sich jedem Leser sogleich förmlich aufdrängt. So wie nun die hl. Schrift, wo immer sie das jenseitige Leben des Menschen in Betracht zieht, durchweg nicht die körperlose Fortdauer der Menschenseele im Stande der Sonderung, sondern den Fortbestand des ganzen Menschen nach der Auferstehung, in den Vordergrund stellt, so meint sie auch mit ihren bald tröstlichen, bald erschütternden, bald allgemein gehaltenen, bald detaillierten Hinweisungen auf ein künftiges Gericht zunächst und vornehmlich das allgemeine, über den ganzen Menschen abzuhaltende Gericht, so daß es wohl einige Schwierigkeit machen kann, die Thatsache des besondern Gerichtes biblisch nachzuweisen, aber nicht die geringste, die Wirklichkeit des allgemeinen Gerichtes aus der Schrift darzuthun; s. S. 25 f. Die übersichtliche Mitteilung der wichtigsten Texte des N. T. kann daher einstweilen umsomehr genügen, als wir später, wo es sich um die

genauern Lehrbestimmungen handelt, auf einzelnes werden zurückkommen müssen.

Was die Lehre des Heilandes selbst in den Evangelien anbetrifft, so erwägen wir zunächst solche Texte, in denen er (es geschieht nicht selten) auf das künftige Gericht, als auf eine bei seinen Zuhörern unbestrittene Thatsache hinweiset. Sie ergeben den damals bestehenden und vom Heilande bestätigten Glauben der Juden. Hierher gehört Matth. 7, 21 u. 22: „Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird ins Himmelreich eingehen. . . . Viele werden an jenem Tage zu mir sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen geweissagt?“ Ferner das. 11, 21 f.: „Wehe dir, Korozain, wehe dir, Bethsaida. . . . Ich aber sage euch: Tyrus und Sidon wird es am Tage des Gerichtes erträglicher ergehen, als euch.“ Dann auch das. 12, 41 und 42: „Die Männer von Ninive werden auferstehen beim Gerichte (die Verbindung des Gerichtes mit der Auferstehung signalisiert ersteres deutlich als das allgemeine) mit diesem Geschlechte und es verdammen; die Königin des Morgens wird auferstehen beim Gerichte“ u. s. w. — Darauf kommen solche Aussagen des Herrn in Betracht, in denen er zwar selbst über das Gericht und seinen Hergang sich erklärt, aber ganz offenbar nur im Zusammenhange mit bildlich-parabolischer Schilderung. So Matth. 13, 41 ff. in der Parabel vom Weizen und Unkraut: „Des Menschen Sohn wird seine Engel aussenden, und sie werden aus seinem Reiche alle Ärgernisse zusammenlesen, und die, so Bosheit verüben, und werden sie in den Feuerofen werfen. Dort wird sein Heulen und Zähneknirschen. Dann werden die Gerechten glänzen wie die Sonne im Reiche ihres Vaters.“ Ähnlich das. Kap. 20, 1 ff. in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge, nach welcher die Rechenschaftsablage und die Zubilligung des Lohnes, also der Richterspruch, in der letzten Stunde des Arbeitstages erfolgt. So auch mehr oder minder in den übrigen Parabeln vom Reiche Gottes. — Die wichtigsten Aussagen des Herrn enthält aber jene Klasse von Stellen, in denen er das Gericht, auch dessen Form, Weise und sonstigen Umstände, nicht mehr in bildlicher Gleichnisrede, sondern thetisch, d. h. in eigentlicher Rede, wenn auch einzelne Ausdrücke und Züge derselben immerhin noch in übertragenem Verstande mögen gefaßt werden müssen, schildert. Hierher gehört Joh. 5, 26 ff.: „Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er es auch dem Sohne

gegeben, das Leben in sich selbst zu haben, auch hat er ihm die Gewalt gegeben, das Gericht abzuhalten, weil er des Menschen Sohn ist. Staunet nicht darüber; denn es kommt die Stunde" u. s. w. (also Gericht über die Auferweckten, sohin das allgemeine). Wird hier der Gottmensch als die Person des Richtenden bezeichnet, so treten als seine mitrichtenden Gehülfen oder Beisitzer die Apostel auf Matth. 19, 28: „Wahrlich ich sage euch, ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt (Palingenesie = Vollendung), wenn des Menschen Sohn sitzen wird auf dem Sitze seiner Majestät, auch sitzen auf zwölf (Gerichts-)Stühlen, und die zwölf Stämme Israels richten." Ganz vorzüglich aber und weitläufig wird das allgemeine Gericht mit allen seinen Umständen und Formen vom Herrn bei Matthäus in den beiden Kapp. 24 u. 25 dargestellt, und ist daher diese evangelische Perikope als die klassische Schriftstelle in unserm Lehrstücke anzusehen. Wir müssen es wie früher so auch diesmal ablehnen, eine eingehende Exegese der ganzen Weissagung zu liefern; begnügen uns vielmehr mit einigen summarischen Winken, welche für unsern dogmatischen Zweck ausreichen; im flgd. § werden wir ohnehin auf einzelnes Detail zurückkommen. Die beiden furchtbaren, auch unter sich in typischem und antitypischem Verhältnisse stehenden Ereignisse der Zerstörung Jerusalems und des Weltgerichtes mit den diesen beiden Katastrophen vorausgehenden Zeichen und Vorboten verknüpfen sich in der Darstellung zu einer Gesamtanschauung, so daß, indem der Herr oft unmerklich von einem zum andern Ereignisse übergeht, ja auch mit denselben Ausdrücken die eine wie die andere Katastrophe zeichnet oder doch zu zeichnen scheint, es selbst der scharfsinnigsten Exegese schwerlich gelingen möchte, das Unzertrennliche stets genau auseinander zu halten. Dies hindert uns jedoch nicht, mit den besseren Exegeten anzuerkennen, daß der Herr Kap. 24 von V. 23 oder doch wenigstens von V. 32 ab vorwaltend das jüngste Gericht ins Auge faßt, bis V. 42. Dann folgen bis zum Schlusse des Kap. und im Kap. 25 bis V. 31 die bekannten Gleichnisreden über das Himmelreich mit besonderer Beziehung auf die Ungewißheit der Stunde seines (vollendeten) Eintrittes. V. 31 wird mit den Worten: „Wenn aber des Menschen Sohn kommen wird" die Beschreibung wieder aufgenommen und bis zum Ende durchgeführt; kein irgend vernünftiger Zweifel besteht, daß wir hier eine Darstellung des allgemeinen

Gerichtes vor uns haben. Die Vorlegung des Details versparen wir auf die Lehre von den nähern Bestimmungen. — Mit dieser evangelischen Schilderung möge man die apokalyptische, Offenb. 20, 11 ff., welche sich aber zuverlässig wieder mehr in figürlichen Anschauungen bewegt, vergleichen: „Ich sah einen Thronstuhl, groß und glänzend, und jemanden auf ihm sitzen. . . . Ich sah die Toten groß und klein stehen vor dem Throne, und die Bücher wurden aufgeschlagen; auch ein anderes Buch, das Buch des Lebens, wurde geöffnet; und die Toten wurden gerichtet gemäß dem, was in den Büchern geschrieben stand, nach ihren Werken . . . über die einzelnen wurde gerichtet nach ihren Werken“ u. s. w.

Auch hinsichtlich der Lehre der Apostel bedarf es für die Thatsache des jüngsten Gerichts keiner eigentlichen Beweisführung; wir wollen nur die Hauptaussagen derselben hier zusammenstellen, um später im einzelnen aus ihnen argumentieren zu können. So bezeugt der Apostel Petrus das Weltgericht vor Cornelius und seinen Hausgenossen Ap.-Gesch. 10, 42: „Er (der Herr) hat uns aufgetragen, dafür Zeugnis abzulegen, daß er von Gott zum Richter bestellt ist über Lebende und Tote.“ Desgleichen Paulus auf dem Areopag, das. 17, 31 und vor Felix, das. 24, 25; s. S. 353. Derselbe schreibt Röm. 2, 5 ff.: „(Der Unbußfertige sammelt sich Zorn) . . . am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, der jedem nach seinen Werken vergelten wird . . . (V. 16) am Tage, an welchem Gott richten wird die Geheimnisse der Menschen, nach meinem Evangelium, durch Jesum Christum.“ Das. 14, 10: „Warum richtest du deinen Bruder? . . . Wir alle werden ja vor Christi Gerichtsstuhl stehen.“ 1. Kor. 4, 5: „Wollet doch nicht vor der Zeit richten (die Zeit des Gerichtes ist noch nicht da), bis daß der Herr kommt (zweite Parusie), der da erhellen wird das verborgene Dunkel und offenbaren wird die Ratschlüsse der Herzen; dann wird jedem sein Lob werden vom Herrn.“ 2. Kor. 5, 10: „Wir alle müssen offenkundig werden vor Christi Richterstuhl, damit jeder erhalte, was seinem Leibesleben zusteht (τὰ διὰ τοῦ σώματος), je nachdem er gewirkt hat,“ vgl. Ephes. 6, 8. Ein Ansehen der Person wird bei diesem Gerichte durchaus nicht genommen, Koloss. 3, 24 u. 25. Die Thatsache, daß der Herr bei seiner Parusie Lebende und Abgestorbene richten wird, ist so gewiß, daß der Apostel bei derselben

Zeugnis ablegt, 2. Tim. 4, 1. Eine etwas nähere Beschreibung finden wir endlich 2. Thess. 1, 5 ff.: „(Seid geduldig in den Widerwärtigkeiten) da es vor Gott gerecht ist, dafür Entgelt zu gewähren ... bei der Erscheinung des Herrn Jesus vom Himmel her zugleich mit den Engeln seiner Macht, in Feuersflammen, wo er Züchtigung verhängt über die, welche Gott nicht erkannt haben . . . wenn er kommen wird, verherrlicht zu werden in seinen Heiligen, und wunderbar zu erscheinen in allen denen, welche geglaubt haben."

Einer solchen Wolke von Zeugnissen gegenüber ist es reinweg unbegreiflich, wie man, vorgeblich noch bibelgläubig, das allgemeine Gericht als Schriftlehre hat in Abrede stellen wollen. Geschah dies auf seiten des vulgären Rationalismus dennoch, so war es lediglich die Scheu vor dem Geheimnis leiblicher Auferstehung, welche zu solcher Leugnung Anlaß gab: das Gericht an sich könnte man sich auch auf jener Seite schon gefallen lassen. Aber mit welcher Ausrede versucht man es denn wenigstens, bei einer so stark bezeugten Schriftlehre vorbeizukommen? Wenn man bei den Aposteln von jüdischen Vorurteilen und Mißverständnissen der Lehre ihres Meisters, bei diesem selbst aber von Anbequemung an (irrige) Volksvorstellungen spricht, so können wir auf solche Kavillation natürlich an diesem Orte nicht weiter eingehen. Zur Sache selbst aber könnte höchstens nur noch der Versuch berücksichtigt werden, die sämtlichen hier einschlägigen Aussagen des N. T. unter Abstreifung, wie man sagt, aller Hüllen und Arabesken ihrer reichen Bildersprache, auf den einfachen Satz zu reduzieren: unser künftiges Los werde sich beim Tode eines jeden endgültig entscheiden, natürlich unter gänzlichem Wegfall des allgemeinen Gerichtes. Der Beweis? Man findet die Formen unseres Gerichtes, wie sie in der hl. Schrift beschrieben werden, angeblich doch gar zu grob, derb und materiell: ein Tribunal mit Richterstühlen, auf denen der Gerichtspräsident mit seinen Beisitzern sich niederlassen, Herbeiholung der zu Richtenden durch die Fronboten (Engel), Gesetzbücher, welche nachgeschlagen werden, Sonderung der Parteien, Anstellung der Untersuchung, Findung und Fällung des Urtels — das alles laute doch gar zu menschlich sinnfällig, um in der geistigern Welt des andern Lebens noch wortwörtlich Geltung zu haben, und müsse daher in angegebener Weise geistig umgeredet und umgedeutet werden.

Wir entgegnen: Man merkt schon, daß es bloß die Scheu vor der leiblichen Auferstehung ist, welche solcher Einwendung zur Folie dient. Die Auferstehung ist es ja, welche bei dem abzuhaltenden Gerichte, wenn auch, da es sich bei ihr um verklärte Leiblichkeit handelt, keine rohsinnlichen, immerhin doch sichtbare und handgreifliche Formen annehmbar und möglich macht. Wir widersprechen der Behauptung nicht, daß in der biblischen Beschreibung des jüngsten Gerichtes einzelne Züge einfließen, die nicht buchstäblich zu nehmen sein mögen, auch machen wir uns nicht anheischig, in jedem einzelnen Falle genau zu bestimmen, was nach dem Wortlaute und was im übertragenen Sinne zu fassen sein mag; der folgende § soll es wenigstens versuchen, hierin jedesmal das Wahrscheinlichere festzustellen; allein der Abzug einiger metaphorischer Redensarten erlaubt noch nicht, das Kind, wie man sagt, mit dem Bade auszuschütten, und gefährdet noch nicht die Substanz unseres Dogmas: ein feierliches Gericht über die auferstandenen, d. i. mit ihrem Fleische neu bekleideten Menschen durch den auf Erden wieder erscheinenden Gottmenschen.

4. Die Überlieferungslehre. — Die konstante, von Anfang an mit dem klarsten Bewußtsein ausgesprochene Überlieferung der Lehre vom jüngsten Gerichte konnte nach solch einem biblischen Vorgange in der Kirche nicht fehlen. Wirklich bleibt auch für die Rechtgläubigen nichts anzumerken, als einiges Schwanken im Ausdrucke, wie z. B. daß die Gerechten nicht ins Gericht, nämlich der Untersuchung, wohl jedoch der Vergeltung kommen würden: eine mittelalterliche Ausdrucksweise, welche wir weiter unten prüfen werden. Unter den Häretikern aber waren es die Gegner der leiblichen Auferstehung, welche eben damit auch das allgemeine Gericht über Bord warfen. S. also S. 288. So mögen denn ein paar Zeugnisse der allerältesten Kirchenschriftsteller als Dokumente der Tradition genügen. Der hl. Märtyrer Polykarp schreibt in seinem Briefe *ad Philipp.* 7: „Wer die Aussprüche Gottes nach seinen eigenen Gelüsten mißdeutet und sagt, daß weder Auferstehung noch Gericht sein werde, der ist der Erstgeborene des Satans."* Die Zusammenstellung läßt keinen Zweifel übrig, daß das allgemeine Gericht zu verstehen sei. Der hl. Cyprian

---

* Ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ θεοῦ καὶ λέγῃ, μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ.

äußert, *ad Demetriad.* 8: Retro et judicii dies, quam s. scriptura denunciat. Bestimmter noch tritt für das letzte Gericht Laktantius ein, *instit. div.* 7. 1: Superest, ut de judicio Dei disseramus, quod tunc instituetur, cum dominus noster redierit in terram, ut unicuique pro merito aut praemium persolvat aut poenam.

5. **Kongruenz des allgemeinen Gerichtes.** — Schon der römische Katech. (Th. 1. zum 7. Artikel des Glaubensbekenntnisses Nr. 6) hat die Gründe der Angemessenheit für das letzte Gericht recht gut entwickelt. Wir verarbeiten dessen Darstellung in unserer Weise. Zu welchem Ziel und Ende also noch ein schließliches allgemeines Gericht? könnte man fragen, da doch jedes einzelnen, und somit aller, ewiges Los schon im besondern Gerichte entschieden, bestimmt und erklärt ist. Natürlich, eine müßige Wiederholung des früher gefällten Urteilsspruches wird niemand angemessen finden wollen. Mit Thomas von Aquin erwidern wir, daß das jüngste Gericht die menschlichen Individuen als solche nicht tangiert, sondern die Gesamtheit derselben, also jene nur, insofern sie Glieder dieses Ganzen sind, angeht. In der Doppelnatur des Menschen liegt die Lösung jedes Bedenkens über das Verhältnis beider Gerichte zu einander. Der Mensch ist strengpersönliches Individuum seinem Geiste nach: dieser Seite seines Wesens entspricht das judicium particulare; der Mensch ist zugleich Glied an einem höhern Ganzen, unmittelbar dem Leibe nach, aber infolge dessen auch seiner ganzen Natur nach: dieser Seite antwortet das judicium generale. Wollte man (was recht wohl zulässig wäre) jenes besondere Gericht das judicium individuale nennen, so würde in den Epithetis beider Gerichte, welche auf *genus* und *individuum* führen, der charakteristische Unterschied derselben wörtlich ausgedrückt. Da nun aber fernerhin der Mensch durch seine Beziehungen zum Geschlechte der Menschen oder zur Menschheit mit der sichtbaren Schöpfung der ihn umgebenden Außenwelt, ja mit dem ganzen Universum zusammenhängt, so ist es vollkommen angezeigt, daß das Gericht über die Menschheit sich zu einer Finalsentenz über die ganze Schöpfung gestaltend erweitere. Geziemend ist es doch gewiß und fast notwendig, daß beim Übergange der Zeit in die Ewigkeit, wo die Grenzmarken beider Gebiete aneinander stoßen, das gesamte Weltall nochmals in seiner Ganzheit und Einheit, nach seiner durch freies

Thun oder unfreies Leiden bestimmten Geschichte, seinem Schöpfer und Herrn sich gegenüberstelle, um zur Verherrlichung Gottes sein Endresultat entgegen zu nehmen, damit die peremptorische Scheidung zwischen Guten und Bösen in der Beseligung der erstern und Verurteilung der letztern zum Abschluß gebracht werde.

Wollen wir diesen allgemeinen Grundsatz in einzelne Gedanken zerlegen, so können wir etwa folgende einzelne Kongruenzgründe aufzählen. Wenn im besondern Gerichte die getrennte Seele ihr Endlos vernommen hat, so wird und muß im allgemeinen auch der wiederbelebte Leib sein Geschick in seiner Teilnahme an Lohn und Strafe des Menschen erfahren; beide, Seligkeit wie Verdammung, erreichen, wie oft erinnert, durch diese Anteilnahme des Leibes erst ihr Vollmaß. — Das besondere Gericht war ein Einzelgericht; dem einzelnen ward sein Los zugebilligt, und von ihm sofort angetreten. Das Los des andern berührte ihn für sich nicht, war ihm vielleicht im einzelnen unbekannt. Im jüngsten Gerichte, welches über die Gesamtheit feierlich die Sentenz fällt, wird auch allen das Los jedes einzelnen, und jedem das Los aller andern kund werden. So wie nun hienieden die sittliche Errungenschaft des einzelnen, sein Verdienst oder Mißverdienst, mannigfach im ganzen seine Wurzeln treibt, so werden sonder Zweifel Seligkeit und Unseligkeit des einzelnen durch Kenntnis- und Anteilnahme von und an dem Geschicke der andern gesteigert werden, und damit zum Vollmaß auch nach dieser Seite hin gelangen. Man denke z. B. nur an die Schande des gleißnerischen Heuchlers und an die Ehre des stillen aber verkannten Tugendfreundes seitens ihrer früher getäuschten, nun aber belehrten Mitmenschen. — Durch ein solches ebenso feierliches wie summarisches Gerichtsverfahren wird Gottes Gerechtigkeit in der sittlichen Weltordnung sowohl hinsichtlich der endlichen Begnadigung der Auserwählten als der Verwerfung der Gottlosen, nach den oft so dunkeln Führungen der göttlichen Providenz während des irdischen Lebens, um so heller der ganzen Welt einleuchten, und wird mit der schließlichen Ausgleichung aller, auch der verworrensten Verhältnisse, das Weltgericht zu einer großartigen Theodicee gestalten. Das wird dann der Gipfelpunkt der Verherrlichung Gottes sein, auf welche doch schließlich alle Thaten Gottes nach außen abzielen, einer Ehre dem Schöpfer dargebracht von jeglicher Kreatur, einer Ehre verkündet sowohl im Jubelruf der Seligen als im Zähne-

knirschen der Verdammten nun und für alle Ewigkeit. — Wenn auch für den einzelnen Verdienst und Mißverdienst durch den Tod als letzten Termin des heilsamen Wirkens zum Abschluß kommt, so wirkt doch die That oder Unthat auch nach dem Tode des Wirkenden immer noch in ihren Folgen für das ganze Geschlecht bis zum Ende der Zeit fort. Man denke zu schlimmen Teilen an die Verführung, zu guten an die Bekehrung: der zuerst Verführte verführt wieder andere, und diese nochmals andere in unabsehbarer Reihe; entgegen der zuerst für das Gute Gewonnene bringt andere auf den rechten Weg und diese wiederum andere in gleich endloser Abfolge: Welle schlägt an Welle, bis die durch eine That erregte Bewegung oftmals erst an den Ufern der Ewigkeit zur Ruhe gelangt. So kommt denn, auf die Folgen gesehen, des Menschen Thun erst bei der Vollendung des Ganzen zum Endabschluß, und für das Geschlechtsverdienst, wenn dieser Ausdruck hier angebracht ist, bildet erst das Weltende den äußersten Zielpunkt der Möglichkeit. Daher muß es völlig angemessen erscheinen, soll anders nach göttlicher Gerechtigkeit jedes Verdienst seinen Lohn, jede Schuld ihre Strafe finden allseitig und nach jeder Beziehung, daß des Menschen Thun auch in seinen Folgen fürs Ganze im allgemeinen Gerichte nach seinem Wert oder Unwert geschätzt und zum Austrag gebracht werde. — Die Betrachtung des ethischen Nutzens unserer Lehre legen wir für den folgenden § zurück.

b) Nähere Bestimmungen der Lehre vom allgemeinen Gerichte.

§ 10.

1. Das Subjekt des Gerichtes. — Indem wir vorbemerken, daß wir bei Darstellung dieses Gegenstandes, da besondere kirchliche Entscheidungen, außer der schon im Obigen enthaltenen, der Gottmensch werde das Gericht vornehmen, nicht vorliegen, an die Aussagen der hl. Schrift und die Analogie des Glaubens verwiesen sind, stellen wir die Frage nach dem Richtenden oder dem Subjekte des Gerichtes an die Spitze der Untersuchung. Richter also wird Gottes Sohn sein, und zwar der Gottmensch, Christus der Herr. So beinahe in allen einschlägigen Schriftstellen, z. B. Joh. 5, 22: „Der Vater richtet niemand, sondern hat alles Gericht dem Sohne übergeben“, V. 27: „hat ihm Vollmacht gegeben, das Gericht zu halten, weil er

des Menschen Sohn ist"; Ap.-Gesch. 17, 31: „Er (Gott) wird die Welt richten in dem Manne, den er dazu bestimmt hat, indem er ihn, um alle davon zu überzeugen, von den Toten erweckte." Diese Stellen lehren zugleich, daß der Sohn Gottes in gottmenschlicher Erscheinung d. h. in seiner verklärten Leiblichkeit sichtbarlich Welt und Menschheit richten wird. Alles an diesem Orte selbstverständlich: Gottes Sohn, welcher Welt und Menschheit schuf, welcher Mensch geworden in Niedrigkeit den Menschen erlösete, wird in Herrlichkeit dereinst ihn richten; sieh Orosius, *de libero arbitrio* 25: Quem in principio condidit et redemit in medio, etiam in novissimo judicabit. Natürlich wird dann das Gericht mit der vorangehenden Auferweckung den Schluß seiner theandrischen Thätigkeit bilden; ja gerade das Gericht ist es, welches die Thätigkeit Christi bei der zweiten Parusie im Gegensatz zur erlösenden bei der ersten charakterisieren wird; und wie bei dieser vorab seine Gnädigkeit sich offenbarte, so wird bei jener vorzüglich seine Gerechtigkeit manifest werden.

Indes giebt uns doch die hl. Schrift noch einige Notizen über das Mitwirken auch anderer Personen bei Abhaltung des Gerichtes. Zuvörderst werden die Engel als solche genannt, in deren Begleitung der Herr zum Gerichte kommen wird. Vgl. Matth. 16, 27 (und die Parall.): „Des Menschen Sohn wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln kommen und jedem vergelten"; sieh auch das. 25, 31 und 2. Thess. 1, 7. Die Engel werden aber beim feierlichen Aufzuge des Richters kein bloß müßiges und teilnahmsloses Gefolge bilden; sondern werden beim Akte selbst thätige Hand mit anlegen. „Des Menschen Sohn wird seine Engel senden, und diese werden alle Ärgernisse aus seinem Reiche sammeln, . . . die Engel werden ausgehen und die Scheidung der Guten und Bösen vornehmen", Matth. 13, 41 und 49; „er wird seine Engel senden mit lautem Trompetenschall und sie werden die Auserwählten von den vier Winden herbeiführen", das. 24, 31. Man sieht, die Engel werden als Gehülfen und Diener des richtenden Gottmenschen dargestellt; sie sind insbesondere, was auch ihr Name sagt, wie überhaupt seine Sendboten, so im Gerichte insbesondere seine Fronen; und wird ihre Teilnahme zur Verherrlichung des großen Aktes beitragen. Da die Engel schon in ihrer sogenannten Konfirmation ihren Entscheid erlangt haben, und bei der Abhaltung des Weltgerichtes objektiv, wenigstens

ad intra, sieh S. 5, nicht mehr beteiligt sind, so macht ihre thätige Anteilnahme bei demselben auch weiter keine Schwierigkeit.

Anders verhält sich das, wenn wir nun weiter in der hl. Schrift finden, daß auch Menschen, welche doch die zu Richtenden sind, natürlich nur gerechten Menschen, eine aktive Teilnahme am Gerichte zuerkannt wird. Matth. 12, 25 droht der Herr den ungläubigen Pharisäern: „Eure Kinder werden eure Richter sein"; und das. 12, 41 und 42 heißt es von den Niniviten und der Königin des Ostens, daß sie „dies ungläubige Geschlecht richten werden". Noch entschiedener schreibt der Apostel 1. Kor. 6, 2 und 3: „Wisset ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? . . . wisset ihr nicht, daß wir die (gefallenen) Engel richten werden?" Wie ist aber dies zu verstehen? Von vornherein kann solche Ausdrucksweise nicht gerade befremden, da die Heiligen, wie wir schon früher nachwiesen S. 143 f., an der Herrschaft Christi partizipieren; vom königlichen Herrscheramte ist die richterliche Gewalt nur Ausfluß und Teil: herrschen also die Heiligen mit Christo, so können sie immerhin auch mit ihm richten. Damit ist aber freilich die Weise ihrer Mitbeteiligung am Gerichte noch nicht erklärt. Eine doppelte Auffassung derselben wäre möglich. Man könnte ein bloß komparatives Richten der Heiligen in dem Sinne verstehen, wie wir auch wohl sagen: das Betragen des einen verurteile den andern, wenn des ersten gute Führung, unter ähnlichen oder gar noch schwierigern Umständen, die schlechte des zweiten durch den Vergleich in ein um so grelleres Licht stellt; ebenso werde die im Glauben unter weit ungünstigeren Verhältnissen gewirkte Buße der Niniviten den bei so vielen Gnadenwundern verstockten Unglauben der Juden richten d. i. verurteilen, oder in seiner ganzen Verdammlichkeit zeigen. Diese Auffassung genügt den Texten aus dem Evangelium; aber keineswegs der apostolischen Äußerung 1. Kor., da an dieser Stelle wegen des Kontrastes mit den weltlichen Gerichtshändeln eine wahre, d. h. aktive Beteiligung der Heiligen am Gerichte postuliert wird. Eine solche kann dann aber wohl schwerlich anders gefaßt werden, denn als eine feierliche Adoption und Approbation des richterlichen Spruches Christi auf seiten der Heiligen, in welcher Weise sie auch erfolgen möge: die Gerechten können ja nicht anders, als des Richters Gnädigkeit und Gerechtigkeit in einem preisend anerkennen, nicht anders, als in völliger Übereinstimmung mit ihm auch ihr

votum approbationis abgeben. An ein formelles Eingreifen in die Handlung des Gerichtes möchte bei den Heiligen, sofern es sich um deren Gesamtheit handelt, nicht gedacht werden dürfen.

Eine andere Bewandtnis scheint es dagegen mit den Aposteln zu haben. Diese werden, verheißt ihnen der Herr Matth. 19, 28, „bei der Wiedergeburt, wenn des Menschen Sohn auf dem Stuhle seiner Majestät sitzt, auch auf zwölf Stühlen sitzen, zu richten die zwölf Stämme Israels." Hier lauten die Ausdrücke doch zu bestimmt auf eine formelle Mitthätigkeit bei der Abhaltung des Gerichtes. Auch begreift sich ein solches apostolisches Privilegium. Die zwölf Apostel im N. B. sind erwählt nach der Zwölfzahl der Stämme Israels; die Kirche Christi, das Israel *κατὰ πνεῦμα*, tritt daher in diese bedeutsame Zwölfteilung ein, wie denn auch laut der Apokalypse (Kap. 7) beim Gerichte eine Sonderung der Menschheit in zwölf Massen nach demselben Abteilungsgrunde vor sich zu gehen scheint. Gedenkbar ist daher immerhin, daß den Aposteln, welche als die ersten Verkünder der Heilslehre, als die Säulen der Kirche in der Ökonomie des N. B. eine so bevorzugte Stellung einnehmen, je ein Bruchteil der gesamten Menschheit zur Aburteilung, natürlich in Unterordnung unter die richtende Thätigkeit Christi, werde zugewiesen werden. Die Apostel sind dann, wie auch unser Text insinuiert, gleichsam als Beisitzer oder auch als Schöffen des obersten Richters als des Präsidenten am Gerichtshofe anzusehen. — Ob sich solche Berufung zu einer sekundären Funktion beim allgemeinen Gerichte außer den eigentlichen Zwölfboten auch noch auf andere apostolische Männer, welche etwa in einem bestimmten Landstriche das Christentum zuerst gegründet haben, erstrecken werde, muß dahingestellt bleiben. Eine großartige Anschauung gewährt immerhin die Vorstellung, daß, wie die Apostel die von ihnen zum Kreuze bekehrten Länder, Johannes Kleinasien, Paulus Macedonien und Griechenland, Petrus Italien, so auch Franz Xaver Indien, Bonifatius Germanien u. s. w. vor Christi Tribunal führen, und über dieselben vor ihm und mit ihm ihr Decernat abgeben.

2. Die zu Richtenden. — Weil unser Gericht ein allgemeines ist, so wird es sich zuerst über alle Menschen ohne Ausnahme erstrecken, über gerechte und ungerechte, lebende und abgestorbene. Wie das Letztere zu verstehen sei, ward mehrmals gesagt, s. S. 16 f. u. a. St.

Daß aber das Gericht Gute und Böse umfassen wird, geht ebensowohl aus den mancherlei Gleichnisreden vom Himmelreich, nach welchen auf dem Acker Gottes Weizen und Unkraut durcheinander wächst bis zur Sichtung am Gerichtstage, als aus der Beschreibung unseres Gerichtes bei Matth. 25, welche die Sonderung der Guten von den Bösen als ein Moment des richterlichen Verfahrens erscheinen läßt, wie auch aus der schließlichen Aburteilung in der Doppelform einer Beseligungs- und Verdammungssentenz, unzweideutig hervor. Ferner haben wir bei Joh. 5, 29: „es werden hervorgehen, welche Gutes gethan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses, zur Auferstehnng des Gerichtes“, dieselbe Zweiteilung. Die Stelle führt jedoch auf ein kleines biblisches Bedenken hinsichtlich der Allgemeinheit derselben, da sie nur einen Teil der Auferstandenen dem Gerichte zu unterstellen scheint. Ähnlich auch spricht der Herr nach Joh. 3, 18: „Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubt, der ist bereits gerichtet.“ Es könnte also scheinen, als ob die Gerechten vom Gerichte ausgenommen seien. Allein dabei klingt nur jener eigentümliche Sprachgebrauch an, nach welchem wie die „Auferstehung“ gern im guten, so das „Gericht“ vorwaltend im schlimmen Sinne genommen wird; wie denn auch wir, in Anschluß an diese biblische Auffassung, das Gericht nicht selten von der Verurteilung verstehen. Der Herr will also a. o. O. nur sagen: der Gläubige wird beim künftigen Gerichte nicht verurteilt werden; des Ungläubigen Verurteilung ist aber bereits entschieden, braucht dann schließlich am jüngsten Tage nur noch, gleichsam der Form wegen, ausgesprochen zu werden. — Auch die Überlieferung ist in diesem Punkte völlig einstimmig. Anzumerken ist nur, daß im Mittelalter von einzelnen Theologen jener engere Sprachgebrauch auch in der Wissenschaft beibehalten und noch erweitert wurde. Solche lehrten dann, um den hl. Bonaventura (*compend. theol. ver.* 7, 19) als Gewährsmann zu gebrauchen: Quidam non judicabuntur et damnabuntur, ut quorum mala merita impermixta bonis, caruerunt fundamento fidei. Quidam vero non judicabuntur et salvabuntur, ut quorum merita bona impermixta sunt malis; sie meinen aber damit offenbar, diese beiden Klassen von Menschen brauchen nicht in das Gericht der Untersuchung, wie sie sagen, einzutreten, da ihre Rechnung von vornherein liquid ist, wohl aber in das Gericht der Vergeltung, denn (ebendas.)

omnes judicabuntur judicio retributionis, sed non judicio disceptationis. Indes scheint uns diese Unterscheidung ohne besondern Belang. Müssen doch alle Menschen sich zur Entgegennahme ihres Urteils vor Christi Tribunal stellen, so ist doch wohl eine förmliche und qualifizierte Untersuchung wegen der göttlichen Allwissenheit des Richters bei keiner Menschenklasse angebracht, obwohl wir zugeben, daß bei jener Mittelklasse von Menschen, welche bis dahin im Reinigungsorte waren, die endliche Rechenschaftsablage mit der Ausgleichung zwischen Plus und Minus sich nach Art einer richterlich abwägenden Untersuchung gestalten mag.

Von der Allgemeinheit des Gerichtes in Bezug auf alle Menschen muß doch, so scheint es, eine Ausnahme gemacht werden. Diese betrifft die Unmündigen, welche ohne Taufe gestorben sind. Es ist klar, daß auf diese die Formen unseres Gerichtes, und namentlich die Finalsentenz, Matth. 25, 34 und 41 mit ihrer Alternative des „ewigen Lebens" und der „ewigen Strafe", mit dem: „Besitzet das Reich, das euch von Anfang der Welt bereitet ist" und dem: „Weg von mir ins ewige Feuer, welches dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist", nicht passen würden; wenn anders die Vorstellung, welche wir Sakr.-Lehre I. 230 ff. von dem jenseitigen Lose dieser Unmündigen und insbesondere vom limbus infantium zu begründen versucht haben, die richtige ist. Man hat die Beschreibung des letzten Gerichtes bei Matth. geradezu als ein Argument gegen die Annahme eines solchen limbus infantium geltend machen zu können geglaubt. Mir scheint, mit Unrecht. Das ist gerade die sondertümliche Lage jener Unmündigen, daß sie thatsächlich mit der übernatürlichen Heilsordnung in Christo Jesu nichts zu thun haben. Unser Gericht aber ist in seinen Formen offenbar so angelegt, daß bei den zu Richtenden die angeeignete oder verschmähte Heilsgnade in Christo zur Voraussetzung genommen wird: so schon in der Person des Richters, welche der Heiland ist, und dann in den Formen des Gerichtes überhaupt. Glaubt man die Alternative des endlichen Spruches so urgieren zu dürfen oder gar zu müssen, daß die Unmündigen einbegriffen werden, so müßten doch auch die Einleitungsworte zur Sentenz: „Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich (oder: nicht) gespeiset" u. s. w. auf die Unmündigen mit zu beziehen sein; und doch würden sie an solche gerichtet eben so unpassend als nichtssagend werden. Meines Erachtens

sind daher unsere Unmündigen entweder überhaupt oder doch von dem Endurteil des allgemeinen Gerichtes ausgenommen; sie werden, als thatsächlich außer aller Beziehung zur übernatürlichen Heilsordnung stehend, nicht berücksichtigt. Ein ernstes Bedenken gegen die Aufstellung des limbus infantium kann ich daher in der biblischen Beschreibung nicht finden.

Etwas wichtiger ist, daß die Universalität des jüngsten Gerichtes auch die reinen Geister umfassen wird. Zwar die guten Geister oder die Engel, welche wir als beim Gerichte thätig gefunden haben, können wir uns nicht wohl zugleich als passiv d. i. als zu richtende vorstellen. Auch liegt ihrethalben kein biblisches Zeugnis vor. Doch wollen wir, da die Analogie der bösen Geister und selbst der volle Begriff der Allgemeinheit auch für ihr Gerichtetwerden zu zeugen scheint, nicht vorschnell entscheiden. Jedenfalls kann in betreff der gefallenen Geister kein Bedenken aufkommen, da die Schriftlehre ganz unzweideutig ist. 1. Kor. 6, 3: „Wißt ihr nicht, daß wir die Engel richten werden?“ (da das „wir“ nur in der Person der „Heiligen“ gelten kann, so steht das „richten“ jedenfalls im Sinne von „verurteilen“, und die „Engel“ sind also die gefallenen Geister.) Bestimmter und nachdrücklicher 2. Petr. 2, 4: „Wenn Gott die sündigenden Engel nicht verschont, sondern sie mit den Seilen der Unterwelt hinabgezogen hat in die Qualen des Tartarus, um fürs Gericht aufbehalten zu werden“, u. s. w.; vgl. die Parallelstelle Jud. 6: „Die Engel aber, welche ihre Herrschaft (ἀρχή = ursprüngliche Trefflichkeit, Hoheit u. dgl.) nicht bewahrt, sondern ihre Stellung aufgegeben haben, hat er für das Gericht des großen Tages mit den Banden der Ewigkeit in der Finsternis aufbewahrt.“ Natürlich auch; denn selbst für die Geister, obgleich sie im Moment ihrer Freiheitsprobe vorläufig vollendet wurden, beginnt mit dem Abschluß aller Zeit ein neues Stadium, indem mit demselben z. B. der böse Einfluß des Teufels und der Dämonen auf das sittliche Wirken der Menschen notwendig aufhört, und auch die Annahme statthaft ist, daß die Pein derselben durch die nunmehr zum Vollmaße gelangende Verdammung aller Verworfenen insofern gesteigert werde, als sie zu dieser Verdammung nicht selten den Anlaß gegeben haben. Das gerade Gegenteil gilt selbstverständlich von den guten Engeln: Vermehrung ihrer Seligkeit durch Teilnahme an der Himmelsfreude ihrer Schützlinge,

deren Heil sie gefördert haben. So stellt das jüngste Gericht auch für die Welt der Geister einen Entscheidungsmoment dar. Da nun, wie wir im folgenden § zeigen, auch die äußere Natur in ihrer Art am Endgerichte beteiligt sein wird, so sieht man, wie im letzten Akt des Weltendramas das Universum in allen seinen Ordnungen seinem Herrn und Schöpfer zur Entgegennahme seiner ewigen Geschicke gewärtig sein wird.

3. Das sachliche Objekt des Gerichtes. — Gegenstand des Gerichtes werden alle wahren d. h. zurechnungsfähigen Handlungen der Menschen während des irdischen Lebens sein: „Jeder erhält (am Gerichtstage), was seinem Leibesleben zusteht, je nachdem er gewirkt hat." 2. Kor. 5, 10. Da nirgends eine Ausnahme gemacht wird, eine solche auch nicht erfindlich ist, so ergiebt sich: das jüngste Gericht wird sich auf alles Thun und Lassen der Menschen erstrecken, das äußere, aber auch das innere; und werden selbst die geheimsten Ratschläge des Herzens aufgedeckt werden, 1. Kor. 4, 5. Vom Heilande selbst wird uns die absolute Genauigkeit dieses Gerichtes auf eine erschütternde zugleich und tröstliche Weise exemplifiziert. Matth. 12, 36: „Ich aber sage euch, daß über jedes müßige Wort, so die Menschen gesprochen haben werden, sie am Tage des Gerichtes werden Rechenschaft ablegen." Also auch über scheinbar Geringes Verantwortung vor dem strengen Richter, welcher den letzten Heller eintreibt! Dagegen aber auch Entgelt und Lohn für scheinbar Gleichgültiges oder Winziges, wenn es durch die rechte Absicht in Verhältnis zum Sittengesetz getreten ist, das. 10, 42: „Wer da einen Trunk diesen Kleinsten gegeben hat, nur einen Becher kalten Wassers, auf den Namen des Jüngers, ich sage euch, seinen Lohn wird er nicht verlieren." — Da bei diesem universalen Gerichtshofe die größte Öffentlichkeit des Verfahrens stattfinden muß, so muß Thun und Lassen, sowie Recht und Urtel eines jeden zur Kunde aller gelangen, der verborgenen Tugendgröße zu unaussprechlicher Ehre, der verschmitzten Heuchelei zu namenloser Schmach. Hier reißen alle Schleier, fallen alle Masken; die nackteste Wahrheit ist die Signatur des großen Aktes. Man fragt wohl, ob beim jüngsten Gerichte auch die bereute, gesühnte und somit erlassene Missethat aller Welt werde bloßgelegt werden. Die gewöhnliche Ansicht verneint diese Frage, indem sie sich auf die bekannten zahlreichen Schriftstellen beruft,

in denen ein gänzliches Vergessen, Vernichten und Wegwerfen der bereueten und gebüßten Sünde durch Gott gelehrt wird. Indes kann man mit Thomas von Aquin doch auch dagegen erinnern, daß solche unbestimmt gehaltene Texte wenig geeignet sind, die Frage zu erledigen, daß vielmehr, da ja Reue und Buße als gute Werke im allgemeinen Gerichte offenbar werden müssen, mit diesen einschließlich auch die bereueten und gebüßten Sünden zur allgemeinen Kenntnis gelangen; nur würde solche Veröffentlichung den bekehrten Sündern so wenig zur Schande gereichen, als bei uns jetzt den biblischen Büßern, Petrus und Maria Magdalena, die Ablesung der ihre Fehltritte enthaltenden Perikopen des Evangeliums zu Unehren gereicht. — Richtschnur für das über die menschlichen Handlungen zu fällende Urteil wird im allgemeinen (nach Matth. 25, auf die besondere Spezifizierung kommen wir zurück) das Sittengesetz sein, dessen heiligen Kodex das Evangelium bildet. Nach diesem wird das Schuldig oder Nichtschuldig gesprochen. Dort gelten nicht die Grundsätze der Welt, nicht die Beschönigungen einer verblendeten Eigenliebe, nicht Ausflüchte und Berufung auf Schwachheit und Leidenschaft; die ewige Gerechtigkeit wägt mit der Wagschale des Heiligtums, auf welcher auch das Sonnenstäubchen noch wiegt. Gewicht und Regel ist die christliche Wahrheit, wie sie das Evangelium enthält, und dessen treue Auslegerin, die Kirche, deutet.

4. Hergang des Gerichtes. — Solcher wird uns an den a. Do. veranschaulicht durch das sichtbare Erscheinen des Gottmenschen in seiner Herrlichkeit, durch die Tribüne des Gerichtes, durch den Thronsessel oder Richterstuhl, durch die Vorführung der zu Richtenden, durch das Aufschlagen der Bücher, in denen deren Thaten verzeichnet stehen, durch die Sonderung der Vorgeführten und ihre Stellung zur rechten und zur linken Seite des Richters und endlich durch die Fällung des Urteilsspruches. Was in sothaner Schilderung buchstäblich zu nehmen, und was bildlich zu fassen sei, läßt sich, wie schon erinnert, mit Sicherheit nicht entscheiden; aber die ganze, reich ausgestattete Dramaturgie (um so zu sagen) in einen rein geistigen Vorgang auflösen, wäre nach unserer innigsten Überzeugung völlig verfehlt. Schon aus äußern Gründen; denn einer solchen Auflösung widerstreiten die so oft wiederholten, stets gleich kräftigen Aussagen der hl. Schrift. Aber auch aus innern. Der Richtende ist der Gottmensch in sichtbarer

Erscheinung; die zu Richtenden sind die auferstandenen Menschen in wiederbelebten, immerhin sichtbaren Leibern; Engel und Dämonen sind zwar reine Geister, und darum von Haus aus unsichtbar, aber daß sie in sichtbare Erscheinung zum Behufe des Eingreifens in die Menschenwelt eintreten können, zeigt die biblische Geschichte. Was soll uns da veranlassen, vom Buchstaben der Schrift abzugehen, ein Verfahren, das ja ohne Not niemals zu empfehlen ist? Freilich, da das Körperliche verklärt oder doch umgewandelt sein wird, so müssen wir gar zu rohe und krasse Vorstellungen fern halten. Auch denke ich, wird die Bemerkung bei niemand Anstand finden, daß die hl. Schrift bei ihrer Schilderung kein vollständiges Bild des jüngsten Gerichtes zu geben beabsichtigt, sondern nur einzelne, uns verständliche und für uns wirksame Züge aushebt. Nach diesen Grundsätzen brauchen wir uns wohl kaum irgend ein Lineament in der biblischen Zeichnung durch tropologische Deutung rauben zu lassen. Man denke sich: der Herr erscheint vom Himmel herniedersteigend sichtbar auf Erden, umgeben von seinen Engeln, welche per emphaniam Gestalt angenommen; sind die Toten erwecket, so setzt der Gottmensch sich auf „den Sitz seiner Herrlichkeit", bei dem man sich eine lichte Wolke vorstellen kann; die Scheidung der vor diesem seinem Tribunal versammelten Menschen geht au pied de la lettre vor sich, und die Anrede sowie der Spruch des Richters erfolgen wörtlich, sowie sie Matth. 25 verzeichnet stehen, mögen auch die dortigen Mitteilungen vielleicht nicht vollständig sein. Hierbei verharren wir, wollen jedoch keine Anklage auf Unkirchlichkeit erheben, wenn einzelne Züge etwas minder buchstäblich gefaßt werden, wenn z. B., wie sich denn derartige Vorstellungen schon bei den Vätern finden, die Sonderung der zu richtenden Menschen in „die Schafe zur Rechten" und in „die Böcke zur Linken" dahin erklärt wird, daß die Gerechten unwillkürlich in höherm Antriebe von den Sündern sich losmachen und um Christus sich scharen, während die Ungerechten ebenso sich gezwungen sehen werden, flüchtig vor dem Angesichte des zürnenden Richters dem Untergange entgegen zu eilen; vergl. 1. Thess. 4, 16 und 2. Thess. 2, 1. Bei der buchstäblichen Auffassung der Beschreibung des Gerichtes sind wir aber doch nicht abgeneigt, eine Angabe als reinweg figürlich anzusehen und insofern aufzugeben, das Aufschlagen nämlich der Gerichtsbücher (vergl. S. 27), teils weil dieser Zug bei der göttlichen Allwissenheit

des Richters unnötig und unwürdig, überhaupt zu materiell erscheint, teils aber auch, weil gerade dieser Zug in jenen beiden biblischen Büchern, welche vornehmlich in Bildersprache sich bewegen, vorkommt, Dan. 7, 10: „der Gerichtshof setzte sich und die Bücher wurden geöffnet", und Apokal. Kap. 20 mehrmals. Auch haben mehrere Kirchenväter dieselbe Ansicht ausgesprochen, so Augustin *civ. dei* 22, 14: Quaedam vis est intelligenda divina, qua fiet, ut cuique opera sua, vel bona, vel mala, cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul et omnes et singuli judicentur. Quae nimirum vis divina libri nomen accepit, in ea quippe quodammodo legitur, quidquid a faciente recolitur. Vergl. Röm. 2, 6 ff.

Die ausführliche Beschreibung des jüngsten Gerichtes findet sich Matth. 25 von V. 31 ab; wir setzen den Inhalt als jedem Leser erinnerlich voraus. Man wird einräumen, daß die dort gegebene Schilderung dem erhabenen Gegenstande, soweit wir in Gedanken folgen können, völlig angemessen und überhaupt sehr würdig gehalten ist. Auffallen könnte dabei nur noch, daß das Ergebnis des Gerichtes sich allein nach der Übung oder Unterlassung der sogenannten leiblichen Werke der Barmherzigkeit zu bestimmen scheint: „Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeiset; . . . ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich nicht gespeiset . . . was ihr dem Geringsten aus meinen Brüdern gethan (oder: nicht gethan) habt, habt ihr mir gethan (nicht gethan)." Natürlich werden in diesem Gerichte auch ganz andere Punkte zur Sprache und Rechenschaft gebracht werden müssen; sollte aber einzelnes besonders hervorgehoben werden, so würden wir von vornherein etwa die höchsten Grundsätze der christlichen Pflichtenlehre herangezogen erwarten, den in Liebe thätigen Glauben oder ähnliches; sollten aber besondere Pflichten geradezu namhaft gemacht werden, würden wir wohl zuerst auf die religiösen Obliegenheiten verfallen. Warum werden gerade hier abgeleitete Pflichten der Nächstenliebe nicht nur genannt, sondern so nachdrücklich, ja ausschließlich betont? Es versteht sich freilich von selbst, daß jene Werke der Barmherzigkeit nur dann und nur darum gekrönt werden, wenn und weil sie ihren Ursprung aus dem in Liebe thätigen Glauben hatten. Allein weder diese Bemerkung, noch die andere, daß der

Heiland bei dieser (nicht vollständig berichtenden) Beschreibung vor allem eine werkthätige Bruderliebe habe empfehlen wollen, rechtfertigt einleuchtendermaßen eine solche Auszeichnung sittlich untergeordneter Momente. Die Lösung der Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß das letzte Gericht zur Unterscheidung vom besondern als ein Gericht über die Menschen als Genus dargestellt werden soll; werden aber die Einzelnen gerichtet nach ihrer Beziehung zum Ganzen, so treten selbstverständlich die Pflichten gegen die Nächsten, als Mitglieder dieses Ganzen, in den Vordergrund; daß aber unter der Hülle der leiblichen Barmherzigkeit gegen die Mitbrüder die geistliche miteinzubegreifen sei, versteht sich wohl von selbst. Daher begrüßen wir in dieser Motivierung der richterlichen Sentenz, geschweige sie unbegreiflich zu finden, gerade den bedeutsamsten und lehrreichsten Zug der ganzen Beschreibung.

5. Ort des Gerichtes. — Da über Zeit und vorbereitende Umstände des allgemeinen Gerichtes im 1. Hauptstück schon gehandelt ward, so mögen zum Abschluß dieser Detailbestimmungen einige Bemerkungen über den Ort, wir meinen den bestimmten Ort (denn im allgemeinen ist selbstredend unsere Erde die Stätte des Gerichtes), genügen. Als Gerichtsstätte wird häufig das Thal Josaphat bezeichnet. Diese Meinung, denn mehr ist es nicht, nicht bloß bei Christen, sondern auch bei Juden und Mohammedanern weit verbreitet, stützt sich auf die oben S. 351 aus dem Propheten Joel beigebrachten Stellen, nach denen Gott alle Völker ins Thal Josaphat führen und sich dort niederlassen wird, um sie zu richten. So möglich aber und angemessen sie sein mag, sie ist mit Gründen nicht genugsam verbürgt, um zuverlässig geglaubt werden zu können. Die prophetische Sprache in einer Weissagung, welche zudem auf unser Gericht nur mitbezogen werden kann, erlaubt es schon an sich nicht, einen solchen Zug zu urgieren. Zudem hat es mit der Lokalität dieses Thales seine Schwierigkeit, da es in der hl. Schrift sonst nicht erwähnt wird. In südwestlicher Richtung drei Stunden von Jerusalem ist das Thal Thekoa, in welchem Josaphat, König von Juda, über die Edomiter, Amalekiter und Moabiter einen herrlichen Sieg davontrug, s. 2. Chron. 20, vgl. Ps. 82. Von diesem Siege her, meint man (Movers, d. Chronik S. 114 f.), sei späterhin jene Stätte das Thal Josaphat benannt, denn damals nannte man es das Preis-

Thal (בְּרָכָה). Allein nach der Überlieferung ist vielmehr die Thalschlucht zwischen Jerusalem und dem Ölberg, durch welche der Bach Cedron fließt, als das Thal Josaphat anzusehen, vermutlich von einem daselbst errichteten Denkmale des Königs dieses Namens so genannt. Von den ersten christlichen Jahrhunderten an führt es diesen Namen, und die Mohammedaner nennen es arabisch noch heute Wadi-Josaphat. Das Thal ist zur Zeit angefüllt mit Gräbern von Juden, welche zum Teil aus fernen Gegenden dorthin reisen, um in der Nähe der Stätte des Weltgerichtes, das sie nach dem Propheten Joel dort erwarten, ihre irdische Ruhestätte zu finden. Indes genügt das alles selbstredend zu einem dogmatischen Beweise auch entfernt nicht; jener prophetischen Stelle aus Joel könnte man mit manchen Erklärern selbst durch die Annahme genügen, daß עֵמֶק יְהוֹשָׁפָט gar kein nomen proprium als Ortsangabe enthalte, sondern appellativ als „Thal, wo Jehova richtet“ (denn dieses bedeutet das hebräische Wort) ohne örtliche Bestimmung zu fassen sei, wenngleich die antiken Versionen, unter ihnen Septuaginta und Vulgata, dort einen Eigennamen gefunden haben. Wer aber auf solche bei Christen und Nichtchristen vorfindliche Überlieferung einiges Gewicht legt, wer weiterhin bedenkt, wie angemessen es erscheinen müsse, daß der Gottmensch, welcher in und bei Jerusalem in dem größten Justizmorde, den die Welt jemals sah, ist gerichtet und zum Tode verurteilt worden, daß dieser an derselben Stätte dereinst in der Majestät des Richters, dem alle Gewalt gegeben, wiederkommen werde, um gleichsam Rache zu üben an denen, welche ihn leiblich oder auch geistiger Weise (Hebr. 6, 6) gekreuzigt haben: der wird die Vorstellung von der Abhaltung des Gerichtes im Thale Josaphat, gegen welche auch aus der Natur der Sache heraus nichts zu erinnern ist, jedenfalls sehr schön finden: Jerusalem und seine Umgebung, der Erde moralischer Mittelpunkt, wie es Schauplatz der erhabensten Geheimnisse des Christentums in seinem Ursprunge war, wird es in Zukunft auch für die Vollendung derselben sein. So wollen wir denn zu gunsten dieser Meinung noch bemerken, daß die Kapazität dieses Thales für Abhaltung des Gerichtes nicht bedenklich zu machen braucht. Will man schlechterdings räumliche Vorstellung, so denke man sich den Sitz des Richters über dem Thale auf seinem Wolkenstuhle, die zu Richtenden in demselben und in seiner Umgebung, oder auch (nach Äneas Sylvius) im Thale selbst, ferner vom Richter, bloß die

zu Verdammenden, über ihnen aber in höherer Luftregion, näher beim Richter, die Erwählten, nach 1. Thess. 4, 16: „Wir werden mit ihm in die Luft entrückt werden"; wenn nicht dies apostolische Wort richtiger auf den Moment bezogen wird, wo die Fällung des Urteils bereits geschehen ist.

6. Ethische Bedeutung der Lehre vom allgemeinen Gerichte. — Tod, Gericht und Ewigkeit mit ihren einschneidenden Alternativen gelten mit Fug als die furchtbar-ernste Trias von Momenten, welche mit schwerer Wucht das nachdenkende Gemüt des Gläubigen zu erschüttern geeignet sind. Haben wir bei Tod und Ewigkeit eine ascetische Erwägung angestellt, so darf diese auch beim Gerichte, das die beiden andern Stücke vermittelt, nicht fehlen. Fassen wir uns jedoch kurz; denn wozu längere Ausführung, da die treibenden Fermente hier theoretisch leicht zu finden sind, und alles daran liegt, daß wir sie praktisch zu unserm Heile verwerten. Das Gericht Gottes — schon das Wort stimmt ernst, und vor aller Betrachtung möchten wir ausrufen: „Herr, gehe nicht mit deinem Knechte ins Gericht" Ps. 142, 2 — ist per eminentiam das Dogma der Furcht; diese aber ist nach katholischer Lehre an sich nicht nur nicht schädlich für die Heilswirkung, sondern sie ist der erste und letzte, wenn alle übrigen stumpf abgleiten, noch brauchbare Hebel eines christlichen, gottgefälligen Wandels. Wohin wir bei der Betrachtung der Fülle ernster Wahrheiten, welche uns die Lehre vom Gerichte einprägt, den Blick auch wenden mögen, stets findet des Psalmisten Wort Anwendung: „Mit Furcht erschüttere mein Gebein, denn vor deinen Gerichten bange ich", Ps. 118, 120. Denken wir an die Ungewißheit der Zeit, wann der Herr zum Gerichte kommen wird, wir haben den kräftigsten Antrieb zur Wachsamkeit und zur steten Bereitschaft, damit wir nicht unversehens überrascht werden: „Wachet, denn ihr wißt nicht Tag und Stunde, wann der Herr kommen wird", Matth. 24, 42. Fällt unser Augenmerk auf die alles, auch das Geringste umfassende Allgemeinheit des Gerichtes: „wegen jedes Fehlers wird Gott vors Gericht fordern" Ekkli. 12, 14, und „vom müßigen Worte" wird der Mensch Rechnung legen müssen Matth. 12, 36: welch ein Sporn, sorgsam zu sein in Erfüllung auch der kleinsten Pflicht und behutsam in der Vermeidung auch des geringsten Fehltrittes! Erwägen wir die Öffentlichkeit des Gerichtes, „welches das Dunkel des Verborgenen erhellen und die Anschläge der

Herzen ans Licht bringen wird" 1. Kor. 4, 5: wir gewinnen die dringendste Aufforderung, rein, edel und tugendhaft auch im Herzen zu sein, und so auch dort zu handeln, wo uns allein das Auge dessen sieht, „welcher Herzen und Nieren prüft", Ps. 7. 10, und am Gerichtstage der Scheinheiligkeit ohne Erbarmen die gleißende Larve abziehen wird. Tritt vor unsere Seele, dem Bewußtsein eigener Armseligkeit gegenüber, des Richters unerbittliche Strenge, „in dessen Augen auch die Himmel noch nicht rein sind", Job 15, 15, „der den letzten Schuldpfennig einfordert", Matth. 5, 26, von dem wir wissen, daß er am Gerichtstage „Jerusalem durchsuchen wird mit Leuchten", Sophon. 1, 12, und des Gerichtes haarscharfe Genauigkeit, dessen Wage die „Goldwage des Heiligtums", auf welcher gewogen unser bestes Werk zu leicht befunden wird, weil „all unsere Gerechtigkeit ist wie der Tuchlappen des Weibes zur Monatszeit" Jes. 64, 6 (im Hebr. 5), unrein und befleckt durch den Rostansatz irdischer Motive: welch ein Grund, mit dem Blicke des Mißtrauens die geheimsten Falten und verborgensten Schlupfwinkel der Eigenliebe im eigenen Herzen zu durchforschen, damit „so wir uns selbst richten, wir nicht gerichtet werden" 1. Kor. 11, 31. Denken wir an des einen und gemeinsamen Richters unparteiische Gerechtigkeit für jeden und alle, eine Gerechtigkeit, deren rücksichtslose Strenge es uns ratsam macht, für die eigene Person um Gnade und Erbarmen zu rufen, dann wird uns wahrhaftig jedes voreilige Urteil, jede unzeitige Splitterrichterei gegen den Nächsten gründlich verleidet. Jeder „steht und fällt seinem Herrn", Röm. 14, 4. „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet", Matth. 7, 1. „Weshalb richtest du deinen Bruder und warum verachtest du deinen Bruder? werden wir doch alle uns stellen müssen vor den Richterstuhl Christi", Röm. 14, 10. Ziehen wir endlich bei Beherzigung des letzten Gerichtes, außer so vielen erschütternden Umständen, den Erfolg in Betracht, die peremptorische Entscheidung für die endlose Ewigkeit, Matth. 25, 46, sollten wir uns da nicht gedrungen fühlen, mit dem hl. Hieronymus auszurufen: Quoties diem illum considero, toto corde contremisco. Sive enim comedo, sive bibo, sive aliquid aliud facio, semper videtur tuba illa horribilis sonare in auribus meis: *Surgite mortui, venite ad judicium*. Freilich soll uns die Betrachtung des jüngsten Gerichtes nicht einseitig und ausschließlich schrecken; vielmehr soll die

durch sie erregte Furcht zur Hoffnung werden, und die Hoffnung zur Liebe heranreifen. Es giebt eine Stufe christlicher Gottseligkeit, auf deren lichter Höhe die Furcht mit der Sehnsucht sich paart, um die Liebe zu gebären, welche den Schrecken vertreibt (pellit timorem caritas). Ist dieser Standpunkt erreicht, dann giebt es Augenblicke der Erhebung, in denen selbst das Gericht seine Schauder verliert, und die Seele mit dem Völkerlehrer freudig ausruft: „Die Zeit meiner Auflösung steht bevor. . . . Im übrigen ist mir aufbehalten die Krone der Gerechtigkeit, welche mir an jenem Tage Gott der gerechte Richter überreichen wird", 2. Tim. 4, 6 u. 8. Geschildert hat uns eine solche Stufe einer von hoffnungsreicher Liebe verdrängten Furcht der Jünger der Liebe 1. Joh. 4, 17: „Darin besteht die vollkommene Liebe für uns, daß wir Zuversicht haben auf den Tag des Gerichtes". Dennoch aber bedürfen auch die voran Geschrittenen und weiter Geförderten zu Zeiten, besonders in der Versuchung, noch des Schreckens und der Furcht vor Gottes Gericht. Für alle gilt die Verbindung zitternder Furcht mit sehnsüchtiger Liebe nach der Mahnung Augustins *(tract. 3 in epist. Joannis):* Exhorresce quod minatur omnipotens, ama quod promittit omnipotens; et vilescit omnis mundus, sive promittens sive terrens. — Ich kann nicht abbrechen, ohne des schaurig erhabenen Hymnus zu gedenken, welcher uns die Schrecken des Gerichtes mit einer plastischen Ruhe, aber in so grandioser Einfachheit der Züge malt, daß jedes Gemüt unwiderstehlich ergriffen wird. Es kann natürlich nur das *Dies-irae* gemeint sein. Unbekannten Verfassers (denn auch die sorgsamste Forschung hat das über seinem Ursprung schwebende Dunkel nicht vollends zu lichten vermocht), alsbald aber von der Kirche für die Totenfeier verwendet, bezeichnet dieser Hymnus nach dem Urteil der Kunstkenner ohne Unterschied der Konfession wohl das Höchste, was in dieser Art der Poesie jemals vom menschlichen Genius erreicht worden. Im *Tuba mirum spargens sonum* . . . *Mors stupebit et natura* . . . *Judex ergo cum sedebit* . . . welche Motive des Schreckens! Aber während sich im *Quid sum miser tunc dicturus* . . . jene demütige Bangigkeit kund giebt, die doch leise zu hoffen wagt, welch rührende Berufung auf die Gründe der Erbarmung im *Quaerens me sedisti lassus* . . . und wie kindlich vertrauensvoll die insinuierende Bitte *Recordare Jesu pie* . . . Aber

nicht bloß vermöge seines Inhaltes, auch nach seiner Form* muß dieser Hymnus als vollendetes Kunstwerk gelten.

c) Das Weltende.

§ 11.

1. Das Weltende im allgemeinen. — Haben wir im Bisherigen zwei Ordnungen des geschaffenen Universums, die reine Geisterwelt und die Geist mit Stoff zur Einheit verbindende Menschenwelt, in der Betrachtung ihrer schließlichen Geschichte nicht nur bis an die Thore der Ewigkeit geleitet, sondern auch ihr dort sich entscheidendes, aber innerhalb derselben sich vollziehendes Schicksal erwogen, so muß endlich auch die dritte allein noch übrige Ordnung, welche den geschöpflichen Ternar abschließt, in Behandlung genommen werden. Diese ist die sichtbare, körperlich-stoffliche Außenwelt, die creatura mundana der 4. Synode vom Lateran, d. h. es ist die Welt im engern Sinne, welche wir hier meinen, wenn wir vom Weltende sprechen. Was wird dann das Endlos dieser Welt, sowohl der Erde, die wir Menschen bewohnen, mit dem Mikrokosmus ihrer mineralischen, vegetabilischen und animalischen Produkte, als auch das des Makrokosmus der Himmelskörper sein? Solche Frage ist nicht unberechtigt. Wie alles Geschaffene hat auch diese Welt sichtbarer Schöpfung ihre annoch fortlaufende Geschichte, und zwar nicht bloß nach den drei ordnungsmäßigen Phasen der Entwickelung des Naturlebens, nach Efformation, Deformation und Reformation (nasci, denasci, renasci, vgl. Ps. 101, 26 u. 27: „Vor Zeiten hast du, Herr, die Erde gegründet, und das Werk deiner Hände ist der Himmel; sie gehen vorüber, du aber bleibst: wie ein Gewand altern sie"), sondern auch in außerordentlichen Umwälzungen, von denen teils die Offenbarung (in der Geschichte der Sündflut), teils die weltliche Wissenschaft berichten. So meldet unter andern die Geognosie von ungeheuren Revolutionen, welche die Erde bis in die Tiefen ihrer Eingeweide durchgemacht, sie zählt und berechnet Perioden ihrer Gestaltungen. Mögen auch im einzelnen die Ergebnisse solcher Wissenschaft noch ziemlich unsicher sein, im ganzen konstatieren sie unwidersprechlich, daß unsere Erde zugleich mit den andern Himmelskörpern in der Vergangenheit eine großartige Geschichte durchlebt hat,

---

* Nach Form und Ausdruck ist übrigens dieser Hymnus latinissimus und kann in keiner andern Sprache vollkommen nachgebildet werden.

deren Wirkungen in der Gegenwart fortdauern und auf die Zukunft sich erstrecken werden. Was soll das endliche Ziel sein, zu welchem Kraft und Streit aller dieser so mächtig wirksamen Agentien die sichtbare Schöpfung hinführen? So muß jeder Nachdenkende, insbesondere aber der gläubige Christ fragen, der da eine zwiefache Lebens- und Daseinsform, eine zeitliche und eine ewige, für das geschöpfliche Universum anerkennt. Aber nicht bloß an sich berechtigt ist diese Frage, sondern sie hat für den Menschen ein um so größeres Interesse, als es sich bei ihrer Beantwortung um das endliche Schicksal aller jener Dinge handelt, welche während des irdischen Lebens zu guten oder zu schlimmen Teilen einen so mächtigen Einfluß auf ihn ausüben. — Ein Weltende im allgemeinen zu glauben, verpflichtet uns nun auch die christliche Offenbarung. Denn die hl. Schrift erwähnt häufig genug, wenn sie von den letzten Dingen des Menschen handelt, der Vollendung der Welt, *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, consummatio saeculi, s. S. 3; und ist es anerkannt, daß mit *αἰών* oder saeculum biblisch die sichtbare Schöpfung der Körperwelt nicht aus-, sondern darin eingeschlossen wird. Auch verbürgt uns die kirchliche Auktorität mit den Worten der 4. Synode vom Lateran Kap. *Firmiter:* Venturus Christus in fine saeculi in Anschluß an die biblische Lehre ein solches Weltende. Im übrigen jedoch fehlen, von einer beiläufigen Erklärung des Kirchenamtes, auf die wir sogleich zurückkommen, abgesehen, alle weitern dogmatischen Sanktionen über diesen Gegenstand; und sind wir auf die zwar nicht unhäufigen, aber oft schwer verständlichen, und mitunter anscheinend sich widersprechenden Mitteilungen der hl. Schrift verwiesen, über die wir uns dann nach dem ganzen Zusammenhang der eschatologischen Momente zu verständigen haben.

2. Das Ende der Welt ist nicht ihre Zerstörung. — In der Untersuchung über das Weltende gehen wir von der negativen Bestimmung aus, daß ein absoluter Untergang oder eine Vernichtung der Körperwelt nicht ihre endliche Bestimmung sein wird. Zwar könnte es nach mehren Schrifttexten beider TT. auf den ersten Blick also scheinen. So schon nach der oben citierten Stelle des Psalmbuches: „Himmel und Erde werden vergehen (יֹאבֵדוּ), du aber bleibest; wie ein Kleid altern sie, aber deine Jahre nehmen nicht ab.“ So ferner nach Job 14, 12: „Bis nicht mehr sind (עַד־בִּלְתִּי) die

Himmel, erwachen sie (die gestorbenen Menschen) nicht und regen sich nicht in ihrem Schlummer." Oder nach Jes. 51, 6: „Erhebet zum Himmel eure Augen, und blicket zur Erde nach unten, denn die Himmel werden wie Dampf sich auflösen (נִמְלָחוּ) und die Erde wie ein Gewand verschleißen: das Heil bei mir aber wird ewig dauern." Hierzu stimmt im N. T., daß der Heiland bei Matth. 28, 20 den Aposteln versichert, er werde „bis ans Ende der Welt" bei ihnen sein, und mehr noch, daß er daselbst 5, 18: „Bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota oder Strichlein vom Gesetze vergehen", und daselbst 24, 35: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen" einen Untergang der Körperwelt wörtlich verkündet. Allein diese Texte buchstäblich von einem gänzlichen Aufhören der sichtbaren Welt im andern Lebensstadium zu verstehen, hindern doch wieder andere Bibelstellen, welche uns die jenseitige Fortdauer derselben zu verbürgen scheinen. Der Apostel Paulus spricht im Römerbriefe 8, 21 über ein Freiwerden der Schöpfung von der Knechtschaft der Verwesung (unter „Schöpfung" ist wahrscheinlich die Körperwelt zu verstehen, vgl. S. 383 f.) und ihrer Teilnahme an der Kindschaft Gottes; noch bestimmter aber versichert der Fürst der Apostel 2. Petr. 3, 13: „einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten wir nach seiner Verheißung, auf denen Gerechtigkeit wohnt"; vgl. Apokal. 21, 1: „Ich schaute einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde sind vorübergegangen." Den scheinbaren Widerspruch nun aber zwischen dem Untergange der Welt und dem Vorhandensein einer neuen Welt löset die hl. Schrift insofern selbst, als sie 1. Kor. 7, 31 uns insinuiert, daß die „Gestalt" (σχῆμα, figura) dieser Welt, d. h. nach dem Kontexte ihre gegenwärtige Ordnung und Beschaffenheit, „vorübergehen wird", wir ergänzen mit Fug, nicht aber ihr Wesen oder ihre Substanz. Zwar könnte man einen völligen Untergang der Welt mit dem Dasein einer neuen Welt im andern Leben durch den Begriff einer gänzlichen Neuschaffung nach vorhergegangener Zerstörung ausgleichen wollen, allein, wie solche Ansicht schon an sich unwahrscheinlich ist (das Wozu? könnte nicht begründet werden), so zeugt die letzterwogene paulinische Stelle augenscheinlich dagegen. Vgl. zudem Röm. 8, 19 f., auf welchen Text wir unten zu sprechen kommen. Auch lassen die angeführten Stellen des A. T., welche auf einen Untergang

der Welt lauten, den Sinn einer zwar großartigen, die Qualität umgestaltenden, aber die Substanz intakt lassenden Veränderung* der Welt zu, sowie die an der neutestamentlichen Hauptstelle 2. Petr. 3 geschilderte Katastrophe, deren Ergebnis „der neue Himmel und die neue Erde“ sein wird, so tief sie eingreifen mag, immer noch keine Vernichtung der Körperwelt importiert. Die Aussagen Christi selbst über den Untergang der Welt nehme man daher entweder gleichfalls in jenem abgeschwächten Sinne, oder man fasse sie als demonstratio a fortiori: „eher noch werden Himmel und Erde vergehen, als meine Worte“, nach welcher sie über einen wirklich bevorstehenden Untergang der Welt gar nichts behaupten. Alles erwogen, müssen wir entschieden erklären: die hl. Schrift lehrt keine Zerstörung der jetzigen Welt.

Aber auch die Überlieferung nicht. Kein rechtgläubiger Lehrer hat jemals weder in der ältern Zeit, noch während des Mittelalters die Fortdauer der stofflichen Welt in der Ewigkeit geleugnet. Bei dieser Einstimmigkeit verzichten wir auf einzelne Zeugnisse, deren übrigens im Verlaufe noch einige vorkommen werden. Freilich unter den Irrgläubigen lehrten die Manichäer der Grundansicht ihres Systemes gemäß das endliche Aufhören der Materie, und als die Origenisten (über Origenes selbst entscheiden wir nicht) im Zusammenhang mit ihrer Annahme einer völligen Vergeistigung des durch die Auferstehung verklärten Menschenleibes ein schließliches Aufhören der Körperwelt im Sinne eines gänzlichen Absorbiertwerdens derselben durch den Geist behaupteten, wurde unter den andern origenistischen Irrtümern auch dieser auf dem 5. allgemeinen Konzil, Kan. 10 und 11 (vgl. S. 69 Anm. 2), kirchlich verurteilt. Der 10. Kanon proskribiert die Behauptung, daß die Leiblichkeit Christi und der andern Menschen bei der Auferstehung ihre menschliche Natur vollends ablegen werde; der 11. Kan., welcher speziell hierher gehört, lautet: „Wenn jemand sagt, daß das künftige Gericht eine gänzliche Aufhebung der Körper

---

* Die in den citierten Stellen des A. T. vorkommenden Ausdrücke בָּלָה und מָלַח (letzteres im Niphal, gehört zu מֶלַח Plur. מְלָחִים = Lumpen, zerrissene Kleider. Das Arabische hat im Endkonsonanten ein diakritisches Zeichen zur Unterscheidung von dem im Hebräischen gleichlautenden מֶלַח = Salz) bedeuten sämtlich nur „alt werden, sich verschleißen, zerreiben“, besonders von Kleidern. Allerdings hat אָבַד an sich stärkern Sinn, allein da es a. O. ganz parallel zu בָּלָה steht, so ist es gewiß dort auch nur in abgeschwächtem Verstande zu nehmen.

bedeute; und daß das Ende vom Liede die stofflose Natur sei, und in der künftigen Welt nichts Stoffliches existieren werde, sondern allein der reine Geist: der sei Anathema."* Wenn im Mittelalter Skotus Erigena eine (physische) Rückkehr der Welt in Gott, als in ihr Urprinzip, gelehrt hat, so können wir darin einen Anflug pantheistischer Ideeen nicht verkennen; entschiedener noch müssen wir des Pantheismus unter andern die Lehre der Stoiker bezüchtigen, daß, wenn einst der jetzige Bestand der Welt in sich zusammenbreche, dieselbe stets wieder hergestellt von neuem ihren Kreislauf beginnen und für ewig fortsetzen werde.

Endlich wird auch die vernünftige Reflexion gegen künftige Vernichtung des Stoffes Protest einlegen. Zwar kann dem Schöpfer, welcher die Welt aus nichts ins Dasein rief, die Macht nicht abgesprochen werden, sie ins Nichts zurücksinken zu lassen; aber sicherlich war es doch nicht Willkür im schlimmen Sinn, auf Grund oder dann richtiger auf Ungrund deren Gott die Schöpfung in drei Ordnungen ins Dasein setzte. Würde denn nun nicht durch Vernichtung der Körperwelt der Zweck der Schöpfung wenigstens nach ihrer Gliederung in drei Ordnungen vereitelt? Warum soll doch aus einer in sich geschlossenen Kette, in welcher ein Ring den andern hält, am Ende ein Glied ausgebrochen werden? Und warum soll, wenn (wie wahrscheinlich) die Dreiteilung des geschaffenen Universums zur Dreipersönlichkeit Gottes, deren Lebensdauer doch die Ewigkeit ist, in Kontraposition steht, beim Anbruch derselben das System des Weltalls durch Vernichtung eines seiner Bestandteile perturbiert werden? Man wende nicht ein, daß die Materie ihrer Natur nach für das Leben der Ewigkeit nicht qualifiziert sei. Für ihre jetzige Daseinsweise steht das freilich außer Frage. Aber Wechsel und Änderung an der Materie, welche erforderlich sind für ihre ewige Fortdauer, treffen nicht ihr Wesen, sondern nur ihre Qualität: warum sollte denn die Materie

* *Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ μέλλουσα κρίσις ἀναίρεσιν παντελῆ τῶν σωμάτων σημαίνει· καὶ ὅτι τέλος ἐστὶ τοῦ μυθευομένου ἡ ἄϋλος φύσις, καὶ οὐδὲν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης ὑπάρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς· ἀνάθεμα ἔστω.* Da *μυθεύεσθαι* durch *ψευδῶς λέγειν* erklärt wird, und ersichtlich die Behauptung der Origenisten schon durch den gewählten Ausdruck persifliert werden soll, so haben wir, da uns kein anderer passender Ausdruck in die Feder wollte, Kürze halber uns erlaubt, *τέλος τοῦ μυθευομένου* mit „Ende vom Liede" wiederzugeben.

salva substantia nicht solche Qualität annehmen können, welche sie für die Verhältnisse der Ewigkeit tauglich macht? Wird ja doch die Materie, wo sie im Menschen mit dem Geiste synthetisch sich verbindet, nach der Auferstehungslehre jedenfalls in verklärter Daseinsform ewig fortexistieren, warum denn nicht außer dieser Verbindung? Durch seinen stofflichen Leib ist der Mensch ferner mit der sichtbaren Natur außer ihm, die wir bezeichnend genug seinen erweiterten Leib nennen, innigst verwachsen; ist daher nicht von vornherein anzunehmen, daß des menschlichen Leibes ewige Fortdauer auch die der sichtbaren Außenwelt verbürgt, ja daß seine Verklärung eine Erhebung derselben, wenn auch erst in weiterm Abstande, zur Folge haben müsse? Wer die Wechselbeziehung des Menschen und der sichtbaren Außenwelt, und die Teilnahme der letztern an den Geschicken der Menschheit nach Vergangenheit und Gegenwart erwägt, wird eine Gemeinsamkeit ihres Loses auch für die Zukunft wahrscheinlich zu finden nicht umhin können.

3. Das Ende der Welt ist ihre Vollendung, d. h. ihre Erhebung auf eine höhere Stufe des Daseins. — Jede Geschichte bewegt sich in den drei Momenten der Zeitlichkeit, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Da nun die Körperwelt der Natur eine Geschichte hat, so kann auch diese nach jenen drei Rücksichten betrachtet werden. Bei ihrer Vergangenheit denken wir uns aber ihre ursprüngliche Beschaffenheit, wie sie aus ihres Schöpfers Hand hervorging; und diese war nach Gen. 1, 25 eine gute; die Naturwelt war ursprünglich gut, d. h. in ihrer Art vollkommen und dem Willen Gottes gemäß. Unter ihrer Gegenwart verstehen wir ihren jetzigen Zustand, wie sie nachgerade infolge des menschlichen Sündenfalles geworden ist, unter ihrer Zukunft endlich diejenige Beschaffenheit, welche sie am Ende der Zeiten erlangen wird. Um diese letzte, welche hier in Untersuchung steht, zu erforschen, ist es aber notwendig, auf die vorhergehenden Zustände zurückzugreifen. Da kann es nun unseres Erachtens nicht zweifelhaft sein, daß nach der hl. Schrift auch die Natur der Außenwelt infolge der Sünde des Menschen alteriert und depraviert ist. Hätten wir dafür auch nicht das unmittelbare Zeugnis der Genesis selbst, 3, 17 f.: „Verflucht sei die Erde deinetwegen; Dornen und Disteln soll sie dir tragen“, so würde uns der denkwürdige Erguß des Apostels Paulus dessen vergewissern, Röm. 8, 19—22: „Die Erwartung der Schöpfung harret auf die Offenbarung

der Kinder Gottes. Denn der Hinfälligkeit ist die Schöpfung unterworfen, nicht freiwillig, sondern wegen desjenigen, der sie unterwarf, auf Hoffnung. Denn auch die Schöpfung selbst wird frei werden von der Knechtschaft des Verderbens, (gelangend) zur Freiheit der Glorie der Kinder Gottes. Wissen wir doch, daß jede Schöpfung seufzet und kreißet bis jetzt. Aber nicht bloß sie, sondern auch wir" u. s. w. Der schwierige Text darf auch in der Dogmatik nicht ohne Kommentar bleiben. Können wir uns auch nicht auf umständliche Widerlegung anderer Erklärungen einlassen, so meinen wir doch mit den bessern Exegeten, daß unter „Schöpfung" *κτίσις* in dieser Stelle nur die Welt der sichtbaren Natur zu verstehen sei, schon deswegen, weil ja die Menschenwelt dieser Schöpfung ganz deutlich zur Seite gestellt und dadurch von ihr unterschieden wird, und an die Engel ohnehin nicht leicht jemand denken wird. Giebt aber der Apostel der Schöpfung den Beisatz „jegliche" *πᾶσα κτίσις,* so schließe man, um dies Attribut auch bei Ausschluß der beiden andern Ordnungen des Universums begreiflich zu finden, dabei außer der Erde mit ihren Produkten auch die Himmelskörper ein. Nach dem Zusammenhange nun will Paulus seine Leser in den Drangsalen dieses Lebens mit dem Hinweis auf die künftige Herrlichkeit trösten, (V. 18: „Ich erachte, daß die Leiden dieses Lebens nicht aufwiegen die künftige Glorie") und so war es gewiß nicht ungelegen, darauf aufmerksam zu machen, daß sogar die „Schöpfung", die uns auf Erden so viele Plagen bereitet, dereinst verklärt werden soll, so wie auch nicht unpassend, die Hoffnung der Leser zu bekräftigen durch das in der Natur außer uns wahrnehmbare Ringen und Streben nach jenem bessern Zustande, der auch ihr bevorsteht. Zu dem Zwecke greift er aber auf ihre Vergangenheit zurück. Jetzt „harret sie auf die Offenbarung der Gotteskindschaft", selbstredend an den Menschen, welche auch ihr zu gute kommen soll (*ἀποκαραδοκία* ist Hapax-Legomenon; *ἀποκαραδοκεῖν* = erecto capite exspectare; gleichsam voller Erwartung a u f h o r c h e n). Warum? „Sie ist unfreiwillig der Eitelkeit (*ματαιότης,* besser als das vanitas der Vulg. wäre: caducitas, Hinfälligkeit) unterworfen wegen dessen, der sie unterwarf (*διὰ* mit Akkus., verstehe nicht sowohl G o t t, als den sündigenden M e n s c h e n, in dessen Fall sie verflochten ward, weil sie im ganzen Verlaufe ihrer Geschichte auf den Menschen, als König der sichtbaren Schöpfung, hingewiesen ist)." Diese Hinfälligkeit bezeichnet

gegenwärtig ihren traurigen Zustand, welcher noch weiter vom Apostel als „Knechtschaft des Verderbens“ (δουλεία φθορᾶς = verderbliche Knechtschaft oder knechtliches Verderben) geschildert wird. Indes ist sie diesem Zustande doch nur „auf Hoffnung“ (ἐπ᾽ ἐλπίδι) preisgegeben. Denn auch sie wird von demselben, natürlich in Kraft der Erlösung, befreiet werden, und sich erheben zur „Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (der herrlichen Freiheit der Gotteskindschaft) durch Anteilnahme an dem bezüglichen Lose des Menschen. Ja, der Apostel vermeint, weil auch der Natur eine solche Wiedererhebung von der Hinfälligkeit bevorsteht, in ihrem jetzigen Leben eine gewisse Sehnsucht, ein Ringen und Schmachten zu entdecken, welches auf den bessern Zustand nicht nur bedeutsam hinweiset, sondern denselben auch schon als ihre Neugeburt im Schoße trägt. „Jegliche Schöpfung, wissen wir, seufzet und kreißet mit, jetzund (συστενάζει καὶ συνωδίνει, sie liegt in den Schmerzen der Geburtswehen. Das σὺν ist die Partikel der Genossenschaft, verstehe also: mit uns Menschen, oder auch: die ganze Schöpfung zumal in allen ihren Teilen)“. — Wir meinen, eine ruhige Prüfung dieser Stelle nach Zusammenhang und Wortlaut, eine solche, welche auch bei Deutung der einzelnen Ausdrücke nicht nach Ausflüchten sucht, kann sich der Annahme nicht erwehren, es sei paulinische Lehre, daß auch die äußere Naturwelt infolge des menschlichen Sündenfalles ihre ursprüngliche Integrität eingebüßt habe und in einen Zustand der Verschlechterung eingetreten sei, von dem sie dereinst erlöset werden soll; wenn es uns auch nicht möglich ist, die Art dieser Depravation und Korruption genauer zu bestimmen.*

---

* Die früher weit verbreitete Ansicht, daß der Tod in der Tier- und Pflanzenwelt und das an diesen sich anschließende physische Übel erst Folge des Sündenfalles im Paradiese sei, muß bekannten geognostischen Thatsachen gegenüber unbedingt aufgegeben werden. Aber eine Herabminderung des Naturlebens durch den Fall bleibt auch so wohl noch gedenkbar. Sollten jedoch die vom Apostel an unserer Stelle gebrauchten Ausdrücke, wie namentlich ματαιότης und φθορά, wirklich dahin führen, er müsse sich, nach unserer Auffassung der Stelle, den ursprünglichen Zustand der Natur als frei vom Tode und von der Verwesung, frei vom physischen Übel vorgestellt haben, so würden wir uns selbst dann noch nicht für genötigt halten, nach einer anderweitigen Erklärung des Textes uns umzusehen. Wir nehmen dann an, daß der Apostel die Außenwelt in ihrem idealen paradiesischen Zustande anschauet, nach Maßgabe dessen, was man beim Menschen natura integra nennt, nicht natura pura; und nehmen

So erklärt, steht unser Text mit jenen Bibelstellen, welche für die Zukunft einen neuen Himmel und eine neue Erde verkünden, ersichtlich in harmonischem Zusammenhang, und verifiziert zugleich die S. 65 f. von uns gegebene Mitbeziehung der Apokatastase aller Dinge (πάντων) auf die sichtbare Schöpfung. Das Ende der Welt wird also sein die Herstellung derselben in ihren ursprünglichen Zustand lauterer Unversehrtheit, welcher die Folgen der Sünde auch an ihr aufhebt, die Wiederbringung ihrer vollkommenen (Paradieses-) Beschaffenheit, selbstverständlich, wie es auch beim Menschen geschieht, unter voller Entfaltung dessen, was anfangs nur potentialiter grundgelegt ward, und zugleich mit der Bestimmung, daß nach den Proportionen einer stetigen Ewigkeit ein erneuerter Fall in Verderben, Knechtschaft und Hinfälligkeit unmöglich ist. Mit einem Worte: das Ende der Welt ist, wie das des Menschen, die Vollendung derselben in ihrer Art.

4. Die Vollendung der Welt geschieht durch Feuersbrunst. — Als wir S. 258 f. unter den Vorzeichen der Wiederkunft Christi die חֶבְלֵי מָשִׁיחַ behandelten, haben wir schon der großartigen, kosmisch-

---

dann weiter an, daß dieser ideale Integritätszustand außer dem Paradiese nirgends jemals verwirklicht, vielmehr die Außenwelt im Stande ihrer nackten Blöße, welcher thetisch genau der gegenwärtige ist (wie ja auch materiell der Zustand des bloßen Erbsünders wohl mit dem Stande der natura pura sich deckt) geschaffen sei, daß jedoch durch höhere Einwirkung Gottes das Paradies in jenen idealen Zustand erhoben ward mit der Bestimmung, im Falle der menschlichen Treue solle diese paradiesische Idealität sich über die ganze Außenwelt erstrecken: schwand nun mit der Sünde sogleich das Paradies von der Erde, so ist freilich keine, auch keine vormenschliche Spur dieses höhern leidens- und todesfreien Zustandes des Naturlebens, wie unwidersprechlich die Geognosie zeigt, auf Erden zu entdecken; allein weil der Schöpfer auch der Körperwelt eine höhere Stellung, als worauf sie unverlierbaren Anspruch besitzt, zugedacht hatte, so kann dieser Bestimmung wegen ein solcher Drang, wie ihn der Apostel andeutet, bemerklich in dem unruhigen Streben der Natur, das in stets neuen Bildungen sich erschöpft, ohne das ideale Ziel zu erreichen, recht wohl auch der gegenwärtigen Naturwelt beigelegt werden, sollte sie auch jetzt noch auf gleicher Linie der Vollkommenheit sich befinden, auf der sie ins Dasein gerufen ward. Den Fluch, über die Erde gelegt wegen der Sünde Adams Gen. 3, erklären wir dann folgerichtig als die Vorenthaltung jenes höhern Segens, welcher vom Schöpfer, wenn der Mensch die Prüfung bestand, auch der außerparadiesischen Erde bestimmt, letztere ganz und gar in einen Garten Edens umgewandelt haben würde.

tellurischen Katastrophe gedacht, welche nach der hl. Schrift jener vorangehen werde. Diese Katastrophe hängt sonder Zweifel mit der Vollendung der Körperwelt innigst zusammen, d. h. ist sie entweder selbst oder deren Vorbote, beziehungsweise Vorbereitung. Wie wir a. O. erinnerten, sind wir nicht in der Lage, die biblische Schilderung buchstäblich zu nehmen; denn wie könnte man, um aus den dort angeführten Stellen nur eine auszuheben, Matth. 24, 29: „Alsbald nach der Trübsal jener Tage wird die Sonne verfinstert werden, und der Mond sein Licht nicht mehr geben, die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel werden ins Schwanken geraten", wie könnte man ein Herabfallen der Himmelskörper in eigentlichem Verstande nach den Gesetzen der Physik auch nur gedenkbar finden? Außer dem Allgemeinen also, daß die Vollendung der Welt durch eine mächtige Erschütterung und Umwälzung, sei es eingeleitet, sei es vollzogen werden wird, sind wir mit dieser Schilderung in der hier anhängigen Untersuchung nach der Weise und den Mitteln, durch die Gott sie bewerkstelligt, noch nicht weiter gefördert. Solches geschieht nun aber durch die petrinische Stelle 2. Petr. 3, 3—13, welche als der wichtigste und lehrreichste Bibeltext über die Vollendung der Welt gelten muß. Hiernach wird das **Feuer** das Medium, und somit eine **Feuersbrunst** der Hergang der Weltvollendung sein.

Es giebt, schreibt der Apostelfürst a. O. Vv. 3 u. 4, ränkevolle Betrüger, welche den Christen ihre Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn mit der Ausflucht rauben wollen, daß es mit der Verheißung derselben nichts auf sich haben könne, weil, seitdem die Väter, d. i. die Propheten und Apostel, gestorben sind, alles beim alten bleibt. Diese widerlegt nun der Apostel mit der Berufung auf das Diluvium in den Tagen Noahs. V. 5: „Es entgeht jenen, die solches wollen (freiwilliger und darum verschuldeter Irrtum), daß auch vor alters (*ἔκπαλαι*) die Himmel waren und die Erde aus dem Wasser und durch das Wasser (Hinweis auf die Bildung der Erdfeste nach Gen. 1, 5) im Worte Gottes ihren Bestand hatte." Obgleich also das System der Erde auch damals schon durch Gottes Wort feste Konsistenz besaß, so unterlag sie doch der Sündflut; sohin kann der augenblicklich ordnungsgemäße Fortbestand auch nicht gegen eine ähnliche Katastrophe bürgen. Man beachte übrigens, daß es sich bei der Flut nicht um Vernichtung der Körperwelt handelte, also auch al

pari nicht bei dem bevorstehenden Ereignis. V. 6: „Durch welche (nämlich Himmel und Erde; denn die Wasserfluten des Diluviums kamen teils aus den Gründen der Erde, teils aus den Schleusen des Himmels hervor; *δι' ὧν* könnte aber auch bloß auf den letzteren, die *οὐρανοί*, bezogen werden) die damalige Welt (*ὁ τότε κόσμος*) in Überschwemmung (*κατακλυσθεὶς*) unterging." Der Kosmos, d. h. die wohlgeordnete Welt, geht unter, ist natürlich sehr verschieden vom Untergange der Welt selbst. V. 7: „Himmel aber und Erde, welche jetzt sind, werden, in dem Worte desselben aufbehalten (*τεθησαυρισμένοι τῷ αὐτοῦ λόγῳ*, d. i. bewahrt und aufgehoben in demselben göttlichen Logos, wie in einem *θησαυρός*, der sie hält und einschließt), für das Feuer aufbewahrt (*τηρούμενοι*) auf den Tag des Gerichtes und des Verderbens der gottlosen Menschen." An die Stelle des Wassers bei der Sündflut* rückt also das Feuer beim Gericht, da Gott dem zweiten Stammvater der Menschheit nach Verlauf der Sündflut eidlich zugesichert, daß die Welt fernerweit nicht im Wasser untergehen werde, Gen. 9, 11 ff. Das vormalige Diluvium findet im künftigen Incendium seine Parallele. Aber sowie das Feuer ein mächtigeres Agens ist als das Wasser, dürfen wir schon aus dieser Gegeneinanderstellung der beiden werkzeuglichen Elemente auf eine um so großartigere Katastrophe für die Zukunft rechnen. Nachdem nun der Apostel sich über die göttliche Absicht bei der Verzögerung erklärt hat, Vv. 8 u. 9: „Dies Eine entgehe euch nicht, daß ein Tag beim Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag; der Herr zaudert nicht mit seinen Verheißungen, wie Gewisse dafür halten,

* Oder vielmehr „Sintflut"; denn historisch ist dies Wort, welches *κατακλυσμός*, die große ungeheure Flut, wiedergeben soll, nicht mit „Sünde", sondern mit der verschollenen Partikel *sin*, *sint*, welche in der alten Sprache im ersten Gliede des Kompositums das zeitlich Dauernde, örtlich Weite, überhaupt Übergroße bezeichnet, zusammengesetzt: unser Sündflut ist nur volksetymologische Umdeutung des nicht mehr verständlichen sint. Indes scheint es mir doch kleinlich und schrullenhaft, wenn neuere Theologen das hergebrachte „Sündflut" mit „Sintflut" vertauschen. Wollten wir in unserer jetzigen Sprache alle volksetymologischen Umgestaltungen der Wörter rückgängig machen, so müßten wir z. B. statt „Wermut" (absinthium) etwa „Wurmwut" (Wurmkraut, Wurmholz; denn das letzte Glied der Zusammensetzung ist ahd. vit, vut = lignum) sagen, und noch manche andere übliche Vokabeln umgestalten. Zudem hat ja in „Sündflut" der Volksgeist sachlich das Richtige sehr gut getroffen.

sondern handelt nur langmütig euretwegen, da er nicht will, daß jemand untergehe, sondern alle zur Buße einlenken," folgt dann Bv. 10—13 die Beschreibung der Katastrophe selbst: „Kommen wird aber der Tag des Herrn wie ein Dieb (griech. Zusatz: *ἐν νυκτί*), an welchem die Himmel mit großem Getöse (*ῥοιζηδόν*, mit Krachen: krachend wird das Himmelssystem zusammenbrechen) vorübergehen (*παρελεύσονται* sc. *οἱ οὐρανοί*, die Himmel werden sich zersetzen), die Grundstoffe (*στοιχεῖα*, Elemente) in Hitze (*καυσόμενα*) sich auflösen, die Erde aber und die Erzeugnisse, welche auf ihr sind (*ἔργα*, nach andern die bösen Werke der Menschen, was mir nicht scheint), in Brand geraten werden (*κατακαήσεται*). Da also alles dies sich wird auflösen müssen, wie sehr sollt ihr euch denn nicht bewähren in heiligem Wandel und in Frömmigkeit, die ihr wartet und harret auf die Ankunft des Tages des Herrn, durch welchen die Himmel in der Glut sich zersetzen (*πυρούμενοι λυθήσονται*), die Elemente aber durch Hitze des Feuers schmelzen werden (*καυσόμενα τήκεται*)? Wir erwarten aber einen neuen Himmel und eine neue Erde, gemäß seiner Verheißung, auf denen Gerechtigkeit wohnt." So der Wortlaut der Beschreibung, in welchem allerdings alle Ausdrücke eines großartigen und umfassenden Brandes zusammengehäuft scheinen. Da indes der Apostel Himmel und Erde, welche vom Brande des Feuers werden ergriffen werden, mit dem Himmel und der Erde identifiziert, welche von den Gewässern des Diluviums überflutet wurden, so scheint er unter „Himmel" den niedrigsten aller Himmel, den sogenannten Lufthimmel, zu verstehen, denn bis zum Sternenhimmel drang doch die Flut nicht, und so ist es selbst schon nach dem Wortlaute der Stelle wahrscheinlich, daß jene vulkanische Katastrophe als solche nur die Erde, nicht auch die übrigen Himmelskörper treffen werde. Weiterhin wird auch, so stark die gebrauchten Ausdrücke sind, kein Untergang dieser tellurischen Welt behauptet. Die Feuersbrunst ergreift den (Luft-) Himmel; krachend und zischend löst er sich in der Hitze auf; er geht vorüber, d. i. er zersetzt sich oder er ändert seinen Aggregatzustand. Der Brand ergreift nun auch die Elemente, d. h. da mit den Himmelskörpern auch das Feuer, welches ja ohnehin durch Feuer nicht gelöset zu werden braucht, ausgenommen ist, von der Luftregion aber schon unter der Bezeichnung „Himmel" Rede war, die beiden nach der alten Physik noch übrigen Elemente, Wasser und Erde; auf

letzterer werden die „Werke", die Produkte organischen Lebens, durch die Glut zerstört; die Elemente selbst aber zersetzen sich und schmelzen. Einer Vernichtung der Grundstoffe, d. h. einem völligen Untergange der Welt, wird hier nirgends das Wort geredet, umsoweniger, als auch in der Sündflut, mit welcher Petrus den Weltbrand zusammenstellt, die Körperwelt, obwohl er den starken Ausdruck: ἀπώλετο „sie ging unter" gebraucht, nicht vernichtet, sondern nur in ihrer Zuständlichkeit verändert ward. Darum ist denn am Schlusse der Perikope auch der neue Himmel und die neue Erde nicht Folge einer gänzlich neuen Schöpfung, sondern nur einer Umgestaltung salva substantia. So ist die hl. Schrift durchweg in der Kirche verstanden worden. Transit figura mundi, manet substantia, bemerkt der hl. Hieronymus, und Coelum et terra et cetera elementa, quae modo videmus, ab igne consumentur, non ut penitus deleantur, sed ut in meliorem statum per ignem reparentur, erinnert der hl. Ambrosius (Komment. zu Apokal. 21). Die apostolische Anschauung ist demnach diese: das Element des Feuers wird vor allen andern prävalieren, und indem es Wasser, Luft und Erde ergreift, wird es die Grundstoffe der Körperwelt in einen einheitlichen, etwa gasförmigen Brei, in ein Amalgama zusammenschmelzen, das nun wie ein flüssiges Wachs geeignet ist, jede beliebige d. i. von Gott gewollte, Gestalt anzunehmen. Aus diesem Amalgama wird dann Gottes Machtfülle den „neuen Himmel und die neue Erde" herrichten. Überall also keine Schöpfung einer neuen Welt, sondern die Neuschaffung, d. i. Umgestaltung der vorhandenen Welt, eine solche aber durch das Mittel einer großartigen vulkanischen Umwälzung, welche wir zunächst jedoch als eine tellurische Katastrophe anzusehen haben.

5. Der Weltbrand. — Feuer also wird das Mittel sein, dessen sich Gott zur Vollendung der Welt bedient. Dem Feuer als dem Elemente der richtenden, d. i. strafenden, aber auch reinigenden Thätigkeit Gottes, namentlich in den letzten Zeiten, sind wir schon oben begegnet, S. 116; wo wir sahen, daß das Feuer in der Hölle wie im Reinigungsorte mit dieser biblischen Anschauung zusammenhängt. Das eschatologische Feuer bildet aber sichtlich den Pendanten zum diluvianischen Wasser, indem dies Element, nachdem es bei jener vorbildlichen Katastrophe die gleichen Funktionen übernommen, in der Flut seine Rolle gleichsam ausgespielt hat. Nun sind Wasser und

Feuer, unter sich gegensätzlich, die beiden Elemente wie der Zerstörung, so auch der Reinigung; das Feuer jedoch in potenziertem Maße wegen der zur höchsten Potenz gesteigerten Energie dieses Elementes: Quae medicamenta non sanant, ferrum sanat, quae ferrum non sanat, ignis sanat (altmedizinischer Spruch). Was aber an der sichtbaren Welt durch Feuer zerstört werden soll, das sind offenbar die Folgen der Sünde: das Feuer des Weltbrandes wird das ethisch-physisch Böse, welches sich an die Substanz der Welt wie ein Rost an das Metall angesetzt hat, wird jeglichen Schmutz ausbrennen, und eben dadurch die Welt reinigen, der ignis exarsorius wird zum ignis purgatorius, S. 96 f. und Zerstörung und Reinigung fallen hier zusammen, wie im Schmelztiegel wird das Incendium die Welt von ihren Schlacken reinigen.* Indem aber das Hinfällige, Vergängliche, Verwesliche an der Welt der Gewalt des Feuers nicht widersteht, wird der innere lautere Kern bleiben und durch das Feuer nur zu neuem Leben verjüngt werden. Anschauliche Vorstellung des Herganges ist selbstredend unmöglich. — Anlangend das Feuer selbst, nehmen wir keinen Anstand, es für körperliches Feuer, nicht wesentlich verschieden von unserm Elemente, zu erklären, was ja hier um so weniger Schwierigkeit macht, als dasjenige, worauf es einwirken soll, selbst ein Körperliches ist. Wir haben es aber S. 97 f. wahrscheinlich gefunden, daß nach biblischer Vorstellung das Feuer der conflagratio mundi geradezu dasselbe mit dem infernalen und dem des Purgatoriums sei. Woher dies Feuer nach seiner dreifachen Wirksamkeit seinen Ursprung habe, sagt uns zwar die hl. Schrift nicht; aber der Vergleich aller einschlägigen schon citierten Stellen führt auf die biblische Anschauung, auf das Feuer, das einstweilen in das Innere der Erde, den vermutlichen Sitz der Verdammten wie der Purganden, eingeschlossen, endlich durch Eruption an die Oberfläche hervorstürzen, darauf, nachdem es die Menschen geprüft und beziehungsweise geläutert hat, das System der Erde ergreifen und an ihm alles Vergängliche zerstören, dann aber in den Abgrund der Erde zurückgeschleudert

* Das Feuer als Element der Reinigung aufzufassen, liegt so nahe, daß das griech. *πῦρ* und deutsche feuer nach begründeter Etymologie von der Wurzel *pu* = reinigen (woher auch lat. purus) abgeleitet werden kann. Vgl. Ovid (Fast. 4, 785) Omnia purgat edax ignis vitiumque metallis Excoquit. *Τὸ πῦρ καθαίρει*, ist griechisches Sprichwort.

werden wird, wo es, ausschließlich zum Höllenfeuer geworden, niemals erlischt. — Auch an Gründen der Kongruenz für die Vollendung der Welt durch Feuersbrunst gebricht es nicht, weder an innern, noch an äußern. Die Naturwissenschaft zeigt sich nicht abgeneigt, das Feuer als Organ einstiger Auflösung der Welt anzusehen. Daß neptunische Agentien, in der Jugendzeit der Welt mächtiger, vulkanischen Revolutionen den Platz zu räumen beginnen, ist wenigstens eine berechtigte geognostische Ansicht, welche mit der Annahme, daß das Wasser allmählich sich verlaufe und die Erde trockener und dürrer werde, eine endliche Entzündung derselben nicht gar unwahrscheinlich findet. Aber auch bei unchristlichen Völkern war der Glaube an einen einstigen Untergang der Welt durch Feuer verbreitet, hier wohl eher ein Überrest der Uroffenbarung, als ein Ergebnis spekulativer oder empirischer Reflexion. Griechische Philosophen, unter ihnen namentlich die Stoiker, statuierten einen künftigen Weltbrand; die Sibyllen haben ihn geweissagt; in Sage und Lied ausgeschmückt lebt der Glaube an eine Zerstörung der jetzigen Welt durch Feuer und die darauf folgende Verjüngung derselben in der Mythologie der vorchristlichen Germanen, wo sie geradezu den Haupt- und Zielpunkt der ganzen Götterlehre bildet.*

---

* Die Auffassung vom Weltende, wie sie in der altgermanischen Mythologie sich findet, verdient es, mit den biblisch-christlichen Vorstellungen näher verglichen zu werden. Unter dem gefeierten, aber etymologisch schwierigen Namen „Muspilli“ zieht sich das Weltende durch alle Quellen unseres Mythus hindurch (altn. *múspell*, ahd. *muspilli*, altſ. *mudspelli* oder *mutspelli*. Es muß „Feuer des jüngsten Tages“ oder „Weltbrand“ bedeuten. Man leitet die erste Silbe entweder von *mund* ahd. *munt* d. i. Schutz, Feste, Welt ab, oder stellt sie mit altn. *meidr*, Baum, Holz zusammen; der zweite Teil des Kompositums stammt ohne Frage her vom Verb altn. *spilla* d. h. ahd. *spildan*, unser „spalten“ = zerteilen, zerstören. Also entweder: Weltzerstörung oder Zerstörung durch Holz d. h. als esca ignis, durch Feuer). Muspilli ist der Weltuntergang selbst; er geht aber hervor aus *muspelheimr*, einer der neun Welten der germanischen Götterlehre, der Feuerwelt im Süden der Weltaxe, gegenüber dem niflheimr des Nordens. — Wir haben in den Quellen über Muspilli als Weltuntergang einen dreifachen, historisch allmählich in die christliche Anschauung hinüberleitenden Bericht. Ganz christianisiert, nur unter Beibehaltung des vorchristlichen Namens, ist die altsächsische Darstellung im Heliand. Halbchristlich, mit den alten Vorstellungen durchzogen, ist die Fassung in dem von Schmeller aufgefundenen, und „Muspilli“ überschriebenen, althochdeutschen Gedichte vom Weltuntergang; von christlicher Einwirkung

Anlangend Umfang und Ausdehnung des Weltbrandes, ist es nach der erörterten petrinischen Stelle wohl beinahe sicher, daß er sich auf die Erde und deren Bereich beschränken werde. Dieser Ansicht ist auch der hl. Augustin (*civ. dei* 20. 24): Possint illi coeli intelligi perituri, quos dixit (Petrus) repositos igni reservandos, et ea elementa accipi arsura, quae in hac ima mundi parte

---

noch unberührt (so halten wir dafür trotz der Einrede einiger Forscher) findet sich die Sage in den beiden Eddas: die Übereinstimmung in der so stark gestempelten Bezeichnung ist zugleich ein willkommenes Zeugnis für ursprüngliche Einheit der deutschen und nordischen Göttersage. Es lohnt sich der Mühe, die verschiedenen Darstellungen kurz zu referieren, damit der Leser auch im Detail Übereinstimmung mit, sowie Abweichung von der biblischen Lehre ersehen könne. — Im Heliand, dessen Beschreibung vom Weltuntergange sich sonst durchaus an sein biblisches Vorbild hält, findet sich der hergebrachte Ausdruck zweimal in den Versen 2592 und 4360 (Ausgabe von Heyne): mudspelles megin obhar man ferid (Muspillis Kraft fährt über die Männer) und: mutspelli cumit an thiustra naht, al sô thiof ferid darno mid is dâdiun (Muspilli kommt in finsterer Nacht, sowie der Dieb heimlich einherfährt mit seinen Thaten). Wie tief eingeprägt mußte dem altgermanischen Gemüte seine Muspilli-Sage sein, daß ein Sänger, wie der des Heliand, nicht umhin kann, in völlig biblisch-christliche Erzählung einen solchen Ausdruck hineinzutragen. — In Schmellers „Muspilli" erscheint neben dem Antichrist (auch warch genannt, d. i. altn. vargr = Wolf, der als Fenriswolf eine Hauptrolle beim Weltuntergange nach der Edda spielt; also auch eine mythologische Bezeichnung) der Teufel, beide kämpfen mit Elias, welcher erliegt. Sobald aber dessen Blut auf die Erde trieft, erfolgt der Brand, Wackernagels Leseb. 71 f. (Übersetzung nach Simrock):

> So entbrennen die Berge, aller Bäume steht
> Nicht einer in der Erde mehr, die Wasser all vertrocknen,
> Das Meer verschwindet, der Himmel schwählt in Lohe,
> Der Mond fällt vom Himmel, Mittelgart brennt,
> Kein Felsen steht mehr fest, da fährt der Rachetag
> Ins Land mit der Lohe, die Laster heim zu suchen,
> Da kann der Freund den Freund nicht vor dem Muspell frommen,
> Wenn selbst das breite Weltmeer gänzlich verbrennen wird. —

Die sicherlich im wesentlichen rein vorchristliche Darstellung der beiden Eddas ist in Kürze folgende. Nach dem Tode Balders, des Lichtgottes, entsteht eine allgemeine Ahnung des kommenden Weltunterganges, da das Verderben in der Götter- wie in der Menschenwelt immer größer wird, und die Asen nur noch imstande sind, die Mächte des Verderbens vorübergehend zu fesseln. Nachdem das sittliche Verderben den höchsten Grad erreicht, vgl. oben S. 250 f. Anmerkung 2, und grausige Vorzeichen aufmerksam gemacht haben, S. 259 Anmerkung, ist die Zeit erfüllt. Da kommen (s. vôluspâ Str. 50 und 51) von Muspelheim Muspells

subsistunt procellosa et turbulenta, in qua eosdem coelos dixit esse repositos, salvis illis superioribus et in sua integritate manentibus, in quorum firmamento sunt sidera constituta. Demgemäß ist der Kirchenvater auch geneigt, das „Herabfallen der Sterne vom Himmel" für einen bloßen Tropus zu erklären. Freilich schwanken andere Lehrer. Allein uns erscheint es gewaltsam, im petrinischen

---

Söhne geritten, Surtr (d. h. der Schwarze) mit flammendem Schwerte an ihrer Spitze; wild heult und brauset es in Riesenheim, die Berge stürzen ein, die Menschen gehen zu Grunde, der Himmel birst. Während die Welt so in wildem Aufruhr tobt, halten die Asen Rat. Hiernach treten sie auf der Ebene Vigrid mit den entfesselten Ungetümen, den Mächten der Bosheit, in Einzelkämpfe, Mann gegen Mann, ein, indes mit zweifelhaftem Erfolg. Endlich aber stößt doch der Gott Vidar (= Hersteller) dem Hauptungetüme, dem Fenriswolfe, das Schwert in den Rachen. Währenddes erlöschen Sonne und Mond, der Himmel geht in Flammen auf (*surtalogi* = Schwarzlohe, entsprechend der conflagratio oder dem incendium der Bibel), die Erde versinkt ins Meer. Allein grün und schön erhebt sie sich aufs neue aus dem Meere empor, die Fluten verlaufen sich, der Adler fliegt über die Berge hin, wo er vorher Fische gefangen hatte. Eine neue Sonne wie die erloschene wandelt die Bahn der Mutter, und ungesäet sprießt auf den Äckern das Getreide hervor (vgl. unten Nr. 6 dies. §). Auch die Götter finden sich auf dem Idafelde (*idavöllr* = Neu- oder Zweitefeld) wieder ein; und ein neues Zeitalter beginnt, da auch zwei Menschen aus dem allgemeinen Untergang gerettet sind, von denen das neue Geschlecht abstammt. Vgl. die jüngere Edda S. 72 ff. (der Ausgabe von Rask). — Mag man mit einigen in dem bei den alten Germanen so prononziert hervortretenden Mythologumenon von dem „Ragnarök" (Götterdämmerung) und dem „Muspell" (Weltbrand), denen aber eine erhöhte Verjüngung der Welt nachfolgen wird, das dunkle Bewußtsein von der Unzulänglichkeit des heidnischen Glaubens und die Ahnung, daß seine Götter einem bessern Gotte den Platz zu räumen bestimmt sind, angedeutet finden, oder mag man auch nur (mit Simrock) in ihm den Gedanken, welcher den Ursprung des Bösen erklären soll, ausgedrückt anerkennen, daß nämlich auch die Götter selbst nicht ohne Schuld sind, daß sie aber in den letzten Kämpfen ihre Schuld sühnen werden: jedenfalls hat dieser germanische Mythus vom Untergange und der Erneuerung der Welt einen hohen ethischen Wert, indem er einen sittlichen Ernst der Lebensansicht bei unsern Vorfahren bekundet, wie wir ihn schwerlich in irgend einer andern heidnischen Mythologie entdecken. Darin stimmen wir überhaupt Simrock (deutsche Mythol. S. 166) unbedingt bei, daß der urdeutsche Götterglaube auch theologischerseits eine größere Berücksichtigung verdient, als ihm bis dahin zu Teil geworden ist. — Solche ist demselben vom akatholischen zwar aber doch christgläubigen Standpunkte seitdem in hohem Grade zu Teil geworden von Dr. Asmus „die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung" (Halle 1875); sieh besonders Bd. 1. S. 59 ff. und Bd. 2. S. 115 ff.

Texte den **Sternenhimmel** finden zu wollen: auch würde eine derartige Erklärung desselben entweder zu einer mit den Gesetzen und Thatsachen der Physik unvereinbaren Auffassung, oder zu einer gänzlichen Auflösung der Stelle in Bild und Figur führen müssen. Das eine wie das andere ist aber gleich mißlich. Indes, wenn auch der Weltbrand **als solcher** bloß tellurischer Tragweite ist, so soll doch nicht behauptet werden, daß die Katastrophe, im ganzen Umfang ihrer Wirkungen betrachtet, nicht doch auch die obern Himmelsräume erreichen, und insofern allgemein kosmischer Natur sein werde. Da ohne Zweifel die Himmelskörper, der Makrokosmus von Sonne, Mond und Sternen, mit der Erde und ihren Bewohnern, als Mikrokosmus, in wechselseitiger Beziehung stehen, so ist die Annahme gestattet, uns scheint, geboten, daß durch den Sündenfall des Menschen mit der Erde auch das System des Himmels alteriert sei, und dann folgerichtig auch an den Früchten der Erlösung partizipiere, vgl. in dem Kreuzhymnus *Pange lingua* die Worte: Terra, pontus, astra, mundus quo (sc. cruoris Christi) lavantur flumine. Dieser Anschauung gemäß ist die Erde, obgleich vom astronomischen Standpunkte aus ein so winziger Punkt im Weltsystem, dennoch als Wohnplatz des Menschen und Schauplatz seiner Geschichte, als Stätte der Mysterien des Christentums, vom Fuße des Gottmenschen berührt und mit seinem Blute genäßt, sie ist, sagen wir, der moralische Mittelpunkt des ganzen Universums, so daß, was an der Erde geschieht, auf die übrigen Himmelskörper reflektieren wird.* Hierauf beziehen wir die Aussagen Christi, wie „die Sonne wird sich verfinstern und die Kräfte des Himmels werden erschüttert werden“, u. dgl., wenn wir auch ihren Sinn zu präcisieren uns bescheiden müssen. Mehr noch: die einschlägigen prophetischen Stellen, so metaphorisch sie sein mögen, führen auf eine Verklärung auch der Himmelskörper, so Jes. 30, 26: „Das Licht des Mondes wird sein wie Sonnenlicht, und das

* Indes fängt doch auch die weltliche Wissenschaft schon an, von der kosmischen Geringschätzung unseres Planeten zurückzukommen. Daß außer der Erde auch andere Himmelskörper mit organisierten oder gar synthetischen Wesen sollten bevölkert sein, ist mir stets, was auch jüngst dagegen vorgebracht ward, als ein albernes mit der christlichen Anschauung kaum verträgliches Märchen vorgekommen. Auch die Wissenschaft beginnt zu ahnen, ja nachzuweisen, daß unter allen Himmelskörpern lediglich auf der Erde die physischen Bedingungen zur Organisation gegeben sein mögen, sieh Schöpf.-Lehre S. 135 ff.

Licht der Sonne siebenfach, wie die Helle von sieben Tagen". Durch welche Mittel solche Verklärung des siderischen Himmels wird bewerkstelligt werden, können wir nicht anders als nur negativ dadurch bestimmen, daß wir das Incendium als solches abweisen, gegen welches außerdem noch ein im Folgenden beizubringender anderweitiger Kongruenzgrund spricht.

Noch erübrigt, daß wir uns über den Zeitpunkt des Weltbrandes und damit der Weltvollendung erklären. Dieser kann insofern allerdings nicht fraglich sein, als er im allgemeinen der Wiederkunft Christi angehört; wird doch in dem petrinischen Texte zweimal V. 10 und V. 12 der Tag des Herrn als Zeit des großen Ereignisses genannt. Dagegen ist die Stelle, an welcher der Weltbrand in der Reihenfolge der einzelnen eschatologischen Momente bei der Wiederkunft Christi anzusetzen sei, schwer zu bestimmen, insbesondere ist fraglich, ob er dem Gerichte über die Menschen, noch genauer dem Schlußakte desselben, der Fällung und Verkündigung des Gerichtsspruches, vorangehen oder unmittelbar nachfolgen werde. Wenn die Zeichen am Himmel und auf Erden Matth. 24 nicht bloß die Vorboten unserer Katastrophe sind, sondern mit ihr zusammen fallen, so wäre anzunehmen, daß der Weltbrand jedenfalls dem Schluß des Gerichtes über die Menschen voraufgehen werde; und könnte dann für diese Ansetzung auch noch angezogen werden, daß nach unserer Ausführung das Feuer des Weltbrandes dasselbe ist mit dem Prüfungs- und Reinigungsfeuer, welches die noch lebenden oder zum Leben wieder erweckten Menschen in instanti vor dem feierlichen Urteilsspruche prüfen und reinigen soll. In diesem Falle würde also das Gericht selbst auf der bereits durch den Brand geläuterten und erneueten Erde abgehalten werden. Es hat aber doch gewiß seine Schwierigkeit, nach einem solchen Weltbrande, wie er uns vom Apostelfürsten gezeichnet wird, noch ein Thal Josaphat, in welchem das Gericht vorzunehmen, wieder zu erkennen, und eine Luftregion, in welche nach 1. Thess. 4 die Erwählten nach dem Gerichte sollen empor gehoben werden, möglich zu finden. Geht aber mit der Auferstehung das Gericht dem Weltbrande voraus, so hätten wir denselben wohl in dem Momente vorzustellen, wo die Gerechten, nachdem sie ihren Urteilsspruch empfangen haben, in die höhere Region erhoben und um Christus geschart ihre leibliche Himmelfahrt antreten, um dann

ohne Zweifel, nach geschehenem Weltbrande, auf die erneuete Erde als ihren eigentlichen Wohnplatz zurückzukehren. So oft die hl. Schrift von den letzten Dingen redet, faßt sie ausschließlich oder doch vorwaltend bald die Menschen bald die Außenwelt ins Auge, giebt aber nirgends ein so vollständiges Bild, daß wir es Zug um Zug, namentlich was die Anordnung der Teile anbetrifft, mit verläßlicher Richtigkeit nachzeichnen könnten. Uns scheint sich die Wagschale hinzuneigen auf die Seite der Priorität des Weltbrandes vor dem Abschluß des Gerichts, ohne daß wir jedoch (bei einem ohnehin sehr nebensächlichen Punkte) entschiedene Meinung auszusprechen wagen.

6. Der neue Himmel und die neue Erde. — In Betreff der Beschaffenheit der durch den Weltbrand erneuten und vollendeten Welt können wir uns einerseits nicht über Mutmaßungen und Ahnungen, andererseits nicht über allgemeine und reflexe Vorstellungen erheben. Gewiß ist, daß die Vollendung der Welt eine mutatio in melius, somit eine Erhöhung und Steigerung derselben nach Qualität und Zustand, bedeute. Wird diese Röm. 8 nach der gegebenen Erklärung als eine Anteilnahme an der *δόξα* und *υἱοθεσία*, der Herrlichkeit und Gotteskindschaft, welche den Menschen beschieden ist, dargestellt, so werden wir annehmen müssen, daß die Verklärung menschlicher Leiblichkeit in Christo und den andern Menschen, welche Leiblichkeit doch einen Teil des Stoffganzen ausmacht, auch eine seiner Natur angemessene Verherrlichung des körperlichen Universums nach sich ziehe, o. w. d. i., daß Christi und der Seinen Auferstehung einen verklärenden Reflex auf jenes Ganze werfe, an dem sie dem Leibe nach partizipieren. Vgl. den hl. Ambrosius (*de resurr.* 2. 104): Resurrexit in eo (Christo) mundus, resurrexit in eo coelum, resurrexit in eo terra. Da weiterhin nach Apokal. 21, 1 ff. die erneuete Erde ohne Zweifel bestimmt ist, auch fürder noch, wenngleich nicht ausschließlich, der Wohnplatz der Seligen zu sein, so ist auch einleuchtend, daß sie eine dem Wesen und Leben verklärter Menschen zustehende Beschaffenheit angenommen haben muß; und wir schließen hieraus mit Fug, daß Tod, Fäulnis und Verwesung bei der verklärten Welt in Wegfall kommen, selbst wenn Röm. 8, 21 die *δουλεία φθορᾶς* hierfür nicht sollte angeführt werden dürfen. „Der Tod wird fürder nicht sein“ Apokal. 21, 4 gilt uns unbedenklich nicht allein von der Menschen-, sondern von der gesamten Welt;

und wenn der Seher beifügt: „Sieh, ich mache alles neu“, so finden wir darin nach Qualität und Eigenschaft eine gänzliche Umbildung auch der Körperwelt, welche lediglich ihren Wesenskern unberührt läßt. — Über dies Allgemeine hinaus gewährt uns die hl. Schrift allerdings über die neue Welt noch einige Detailzüge; allein nach dem Tenor derselben und weil sie meist in apokalyptischen und prophetischen Büchern vorkommen, hält es schwer, aus ihrer bildlichen Hülle den realen Kern auszuschälen. Schildert uns Petrus a. O. den neuen Himmel und die neue Erde als solche, „auf denen Gerechtigkeit wohnt“, so schauet der Seher Apokal. 21 die Himmelsstadt Jerusalem „geschmückt wie eine Braut für ihren Bräutigam“ auf die erneute Erde herniedersteigen, und hört dabei die Stimme: „Das ist die Wohnung Gottes unter den Menschen“, wo er jegliche Thräne abwischen wird, u. s. w. Ähnliche Herrlichkeit beschreiben die Propheten. So Jes. 65, 17 ff.: „Ich schaffe neuen Himmel und neue Erde, und was früher gewesen, daran wird nicht mehr gedacht, noch wird es zu Sinnen genommen; sondern ihr werdet euch freuen und frohlocken auf ewig in dem, was ich schaffe. . . . Und ich werde frohlocken in Jerusalem. Und nicht ferner wird ein Ton des Weinens und ein Wehelaut vernommen werden.“ Auch die bekannten Schilderungen paradiesischer Seligkeit bei den Propheten erhalten dereinst, da sie sich auf die messianische Zeit beziehen, ihre ideale, vielleicht auch mehr oder minder reale Erfüllung. So bei Jes. 11, 6 ff.: „Dann wird der Wolf beim Lamme weilen, der Parder wird beim Böcklein ruhen, und Kalb und junger Leu und Mastvieh werden bei einander sein, ein Knäblein wird sie leiten. Beisammen werden Kuh und Bärin weiden, und ihre Jungen ruhig liegen, und Löwen werden Stroh wie Stiere fressen; der Säugling wird am Loch der Natter spielen, und der Entwöhnte seine Hand in die Basiliskenhöhle stecken.“ Ferner das. 30, 26: „Dann wird Mondlicht sein wie Sonnenlicht und siebenfach das Licht der Sonne wie sieben Tage Helle, wenn der Herr verbindet die Wunden seines Volkes.“ Diese und ähnliche Aussagen der hl. Schrift, entsprechende Erklärungen der hl. Väter, so wie die Analogie des Glaubens selbst, führen notwendig zur Annahme paradiesischer Herrlichkeit, aus welcher mit dem Menschen auch die Natur herausgefallen ist, zu welcher aber beide dereinst wieder emporgehoben werden sollen. Nimmt man nun hinzu, einmal das Merkmal

der unverlierbaren Stetigkeit eines solchen Zustandes, wie sie die Wechsellosigkeit ewiger Dauer erheischt, und dann die volle Auswirkung dessen, was im Paradiese nur angelegt und gleichsam entworfen war: so wird man sich einen zwar nur allgemein gehaltenen, aber annähernd richtigen Begriff von der künftigen Herrlichkeit der vollendeten Welt bilden können.

Indes sagen wir, wenn auch nur meinungsweise und unmaßgeblich, über den Zustand der erneuten Welt und namentlich unserer Erde doch noch eine nähere Bestimmung, welche so etwas wie eine Vorstellung vermitteln kann, zu geben. Wir äußerten oben S. 310, daß bei den Naturdingen die sog. Individuen als solche nicht wiederhergestellt werden können. Vom menschlichen Leibe abgesehen (S. 346), liegt daher alle Bedeutung des Naturlebens in der Art oder Gattung, und deren Erhaltung. Die unterste Art subsumiert sich aber einer höhern, der Gattung, diese wieder einem noch höhern Genus bis heran zum höchsten, d. i. zu der allem Stoffe zu Grunde liegenden Natureinheit (um hier aus naheliegendem Grunde den Ausdruck „Substanz" nicht zu gebrauchen). Wie wäre es, wenn wir hieraus die Folgerung zögen, daß bei der Erneuung der Erde jedes organische Leben aufhören werde. Es ist das wenigstens die Ansicht gründlicher Forscher, welche manches für sich hat, daß jener im Naturleben sichtbare Drang, sich zu individualisieren, ein falsches, irgendwie mit Sünde zusammenhängendes Prinzip bezeichnet, welches zur Ruhe kommt, indem es aufhört, daß also die reine und volle Idee der Körperwelt eine indifferente, anorganische Stoffeinheit sei. Mag es sich übrigens mit dieser spekulativen Idee, welche wir nicht gesonnen sind gegen jeglichen Einwand zu verteidigen, wie auch immer verhalten, für das Aufhören organischen Lebens in der erneueten Welt sprechen unseres Dafürhaltens keine zu verachtenden Gründe. Können bloße Naturindividuen nicht repristiniert werden, und kommt im andern Leben Tod und Auflösung in Wegfall, wie wären dann organische, seien es vegetabilische oder animalische, Produktionen auf der vollendeten Erde gedenkbar, zumal solche bei der Bedürfnislosigkeit ihrer künftigen Bewohner, der verklärten Menschen, auch überflüssig wären? Aber auch positive Gründe reden dieser Annahme, als einer nicht unwahrscheinlichen, das Wort. Denn fürs erste ist das Feuer, durch welches werkzeuglich die Vollendung der Welt vollzogen wird, jenes Element,

welches kein organisches Leben zuläßt, vielmehr alle organischen Gebilde zerstört. Es giebt Erd-, Wasser- und Lufttiere von Pflanzen, keine Feuerpflanzen oder Feuertiere (der Salamander, welcher im Feuer lebt, gehört der Fabel an). Wenn nun die Brunst des Weltbrandes unsere Erde durch und durch ergreift, so muß sie alle Organismen zerstören; woher aber sollen neue kommen, wenn man nicht für die durch den Brand erneuete Erde nochmals eine neue und zwar solche Schöpfung ansetzen will, welche die Feuersbrunst selbst in ihren Wirkungen würde zwecklos erscheinen lassen? Ferner aber lesen wir Apokal. 21, 1 die gleichsam verlorne Notiz: „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der frühere Himmel und die frühere Erde sind vorüber gegangen. Und das Meer ist ferner nicht". Vielleicht ist auf solche Bemerkung eben kein besonderes Gewicht zu legen;* allein ist sie buchstäblich zu verstehen, so wäre ja, so viel wir begreifen können, auf der meer- d. i. wasserlosen Erde organisches Leben mit seinen Produkten ungedenkbar, weil dafür das Wasser unentbehrlich scheint. Endlich haben wir es nach der heil. Schrift für wahrscheinlich erachtet, daß der Weltbrand nur eine

* Sicherlich legen wir kein allzu großes Gewicht auf diese Stelle; allein so leichten Kaufes, wie um die uns von Keel („die jenseitige Welt", T. 3, 193) und sonst gemachte Gegenbemerkung, daß ja Apokal. 22, 2 auch von dem Lebensbaume, der monatlich Frucht bringt, u. dgl. im neuen Jerusalem Rede sei, geben wir sie doch nicht ab. Da wird die Herrlichkeit der Himmelsstadt augenfällig in einem Detail, das von der Beschreibung des Paradieses in der Genesis entnommen ist, bildlich beschrieben. An unserer Stelle aber haben wir die schlichteinfache Angabe der einstigen Erneuung der sichtbaren Schöpfung in einem Satze ohne alle Detaillierung. „Himmel und Erde" bedeuten nach anerkanntem biblischen Sprachgebrauch das geschaffene Universum der Körperwelt. Wenn nun der Seher dieses als „neuen Himmel und neue Erde schauet", warum begnügte er sich, falls er weiter nichts ausdrücken wollte, bei der Motivierung im zweiten Hemistich, nicht wiederum mit dem „Himmel und Erde", sondern fügt noch eine Notiz über das Meer, und zwar in eigentümlicher Wendung (von Himmel und Erde heißt es: παρῆλθε, vom Meere: οὐκ ἔστιν ἔτι) bei? An und für sich könnten wir uns eine Dreiteilung der sichtbaren Schöpfung in Himmel, Erde und Meer wohl gefallen lassen, aber wenn der Seher eine solche beliebte, fordert es dann nicht die Koncinnität des Satzes, daß er sie auch im ersten Hemistich anwendete? Und wenn er etwa bloß nachträglich des Meeres gedenken wollte, warum behielt er nicht für die angebliche Erneuerung desselben das gleiche Verbum bei? Je länger ich über die Stelle nachdenke, desto annehmlicher wird mir der im Texte von mir berührte, niemanden aufgedrängte Sinn.

tellurische Katastrophe ist, welche als solche den makrokosmischen Sternenhimmel nicht ergreift. Wenn nun, wie wir nicht zweifeln (S. 394 Anmerk.), die Gestirne des Himmels von Haus aus nach ihrer physikalischen Beschaffenheit nicht nur ohne menschenähnliche Wesen, sondern auch überhaupt ohne tierische und pflanzliche Organismen sind, so deutet die Beschränkung der Endkatastrophe, sofern sie im Feuer sich vollzieht, auf das System der Erde die Absicht hinlänglich an, zu ihrer Vollendung auf ihr die Organismen zu zerstören; die andern Weltkörper bedürfen ja zu ihrer Vollendung keiner desorganisierenden Feuersbrunst.

So würde denn wohl unseres Erachtens derjenige nicht gänzlich fehlgreifen, welcher sich die in der Vollendung verklärte Erde nach Art der Anschauung, die wir uns jetzt von den funkelnden Himmelskörpern machen, nur in höchst gesteigertem Maßstabe, als einen zwar unfruchtbaren und dürren, dafür aber leuchtenden und glänzenden Krystallkörper vorstellen wollte: die himmlische Herdstätte alles Lichtes ist die Gottheit selbst; und aus diesem Lichtherde entströmt auch der physische Lichtglanz, welcher Christi und der Seligen Leiblichkeit verklärt, in dessen Reflexlichte dann sowohl die Erde wie die übrigen Himmelskörper schimmern, leuchten, funkeln werden. Wenn der Seher Apokal. 21 die Himmelsstadt Jerusalem beschreibt, und sichtlich alle Pracht aufbietet, um ihre Herrlichkeit menschlicher Fassung näher zu bringen: so verwendet er zu ihrer Ausschmückung Edelsteine, Edelmetalle (Gold und Silber) und Perlen, nichts anderes. Solche Ornamentierung scheint trotz der apokalyptischen Bildersprache nicht ohne allen Sinn und Bedeutung. Es sind das gerade jene Naturgegenstände, welche auf den Menschen, das ungeschulte Naturkind vorzugsweise, einen ihren realen Wert weit überragenden, fast magischen Zauber ausüben, eine Anziehungskraft, welche an magnetischen Rapport erinnert.* Scheint es doch fast, als ob dieser magnetische Zauber jener Edelsteine, Metalle und Perlen, sonst unerklärlich, darin seinen eigentlichen Grund habe, daß sie, als übrig gebliebene Erinnerungs-

* Ein der Reflexion ungewohnter Landmann wird ceteris paribus stets, wenn er die Wahl hat, die Goldkrone dem gleichwertigen Tresorschein vorziehen. — Die im Text genannten Schmucksachen machen auf den Wilden und das Weib bemerklich größern Eindruck, als auf den gebildeten Mann. Warum? Weil beide ersteren jener zauberhaften Einwirkung der Natur näher stehen.

zeichen vergangener paradiesischer Herrlichkeit, zugleich auf die noch größere Himmelsglorie der Zukunft hinzuweisen bestimmt sind.

7. Schluß. — Das ganze geschöpfliche Universum in seinen drei Ordnungen ist vollendet. Saeculum consummatum est. Zum ersten Male ertönte der laute Ruf: *consummatum est* vom Kreuze herab in jenem Augenblicke, als das große Werk der Erlösung an sich selbst vollbracht ward. Und nun erschallt durch die Himmelsräume zum andern Male das gleiche Wort: consummatum est, alles ist vollendet, denn nunmehr ist das große Wiederherstellungswerk an allen und allem Erlösbaren auch durch- und ausgeführt. Mit diesem Rufe endet das Weltdrama, der Vorhang fällt und die Akten der Geschichte sind geschlossen. Unter Begleitung der erlöseten Mitbrüder ist der Gottmensch nach abgehaltenem Gericht zum Throne Gottes empor gestiegen, hat die durch ihn zur anfänglichen Bestimmung Zurückgeführten der göttlichen Majestät vorgestellt, und giebt nun die ihm vom Vater anvertraute Vollmacht der Wiederbringung, nachdem seine Sendung vollführt, in die Hände desselben zurück. Als Mensch tritt er nunmehr an die Spitze der erlöseten, geheiligten, vollendeten Menschheit, um mit ihr dem dreieinigen Gott in alle Ewigkeit das Lob zu singen. Nochmal ertönt der Jubelruf: Alles ist vollendet, in welchen nun auch die Söhne des Morgenrotes, die in der Treue gegen ihren Schöpfer niemals wankten, jubelnd einfallen. Alles ist vollendet; „denn Gott ist (wieder) alles in allem". Das ist die Schwelle der Ewigkeit! Wir haben an der Hand der Offenbarung und in ihrem Lichte einen schüchternen Blick in den dunkeln Abgrund der Ewigkeit hineingeworfen, der Ewigkeit, deren Halt und Bürge Er, der ewige Gott, ist, der auch seine Geschöpfe durch Vereinigung mit seinem Wesen an den Bezügen der Ewigkeit teil nehmen läßt. Mehr als ein blöder Blick ins Heiligtum ist uns annoch Sterblichen nicht vergönnt; treten wir also zurück von der Schwelle des Adytums. Uns genüge zu wissen, daß schließlich Gott ist alles in allem. — Consummatum est. „Gott ist," damit hebt unsere Wissenschaft an; mit dem Satze: „Gott ist (wieder) alles in allem" schließt sie. Und durch welche Mittelglieder bewegt sich die Geschichte der Offenbarung und Heilswirkung hindurch? Gott ist — Gott schuf — der geschaffene Mensch fiel — Gottes Sohn ward Mensch, ihn vom Falle aufzurichten — in der Gnade des Gottmenschen ist die Wiederher-

stellung vollführt — mit ihm, dem erlöseten Menschen, ist auch jede andere Kreatur zur höchsten Gemeinschaft mit Gott erhoben; und so ist, allerdings nach Ausscheidung und Verstoßung der durch unwiderbringliche Schuld auf ewig Verworfenen, welche in ewigem Tode verwesen, der wesenseine und dreipersönliche Gott wieder alles in allem. Wie der Anfang, so ist Gott das Ende, das Alpha und das Omega, gestern, heute und in Ewigkeit derselbe. Gott ist wieder alles in allem; consummatum est saeculum. **Alles ist vollendet.**

Alphabetisches Namen- und Sachregister.

(Die Zahl bedeutet die Seite.)

A.

Adoration, adorare, adoratio s. crucis, cet., s. Anbetung.

Altersstufe, des Auferstehungsleibes 302 u. 318.

Anbeten, Anbetung u. s. w. Anbetung als höchste Art der Verehrung gebührt Gott allein 158 ff.; Worterklärung von adorare 161 f.; Maria wird nicht angebetet 164 f.; das Wort, wie προσκυνεῖν im schwächern Sinne 215 Anm.; Anbet. des Kreuzes 233 u. 237; Antichrist läßt sich anbeten 258.

Ankunft Christi, die erste und zweite, s. Parusie.

Anrufung der Heiligen, ihr Begriff 146, ihre Statthaftigkeit 147 ff.; Urteil Luthers und Melanchthons über dieselbe 146; specielle Anr. 154; sie importiert keine Anbetung des Angerufenen 154.

Anschauung, die selige, ihr Begriff 41 f.; ihre Weise 42 ff.; ihre Objekte 44 ff.; ihre Unmittelbarkeit 46; ihr Verhältnis zur gläubigen und begrifflichen Erkenntnis 47 ff.; sie macht wesentlich die Seligkeit des Himmels aus 41, 49 f., 51.

Antichrist, Namenserklärung 253; sein Auftreten vor der zweiten Parusie 252; ob persönliches Individuum oder Kollektivbegriff 254 ff.; sein Verhältnis zu Satan 256; seine Personalien 257 f.; bei den Reformatoren der Papst 263.

Apokatastase oder Wiederherstellung der Dinge, im häretischen Verstande 65 ff.; bei den Origenisten 68 f., verurteilt 69, ihr richtiger Sinn 65 f., schließt den Chiliasmus aus 268.

Apostasie, die große, vor dem Weltende 250 f., im Verhältnis zum Antichriste 252.

Apostel, ob sie die zweite Parusie für nahe bevorstehend gehalten 17 u. 260 ff.; ihre aktive Teilnahme am allg. Gericht 364.

Apotheose, die Verehrung der Heiligen ist keine solche 158, das Korn von Wahrheit in der heidn. A. 161.

Arme Seelen, ihre jenseitige Lage 85 ff.; im übrigen s. Fegefeuer.

Auferstehung, Wort- und Sacherklärung 272; ihre Wirklichkeit, nachgewiesen aus der Schrift 273 ff., aus der Tradition 287 f.; ihre Allgemeinheit 290 ff.; ihre Wirkung auf den Leib s. Auferstehungsleib; ihr Hergang kein Naturprozeß 326 f.; Wirkursache 330 f., Zeitdauer u. Art 322; Christi Auferst. als vorbildliche

Ursache der unserigen 286, als ihre Wirkursache (?) 295; die Auferst. der Gottesmutter 297 u. 316.

Auferstehungsleib, seine Identität mit dem gegenwärtigen 297 ff.; nach dem Stoffe 300 ff.; ob die Annahme der Ident. der typischen Form genüge 303 ff.; Beschaffenheit desselben 313 ff.; Geschlechtlichkeit 314 ff.; ob Speisebedürfnis 317 f.; seine Verklärung und deren Eigenschaften 319 ff. s. den Art.; der A. bei den Verworfenen 325 f.

Aureolae sanctorum bei den Märtyrern, Jungfrauen u. Lehrern 57.

B.

Beza, Theodor, über das Kreuzbild 239.

Bilder, religiöser Gebrauch derselben 203 ff.; Ansicht der Reformatoren 214 f.; Unterschied zwischen Bilder- u. Reliquienverehrung 217 f.; innere Begründung jener 218 ff.; sie ist keine Idololatrie 221; wunderthätige Bilder 222 f.; Deformation der Bilder 217 f.; ethische Bedeutung der heil. Bilder 223 ff.; Mißbrauch derselben 225 f.

Bildersturm 214, schonte des Kreuzes, doch nicht des Kruzifixes 236 f.

Bund, der Alte, sein Verhältnis zu den letzten Dingen im allg. 14 u. 318; zu den Reliquien 191 f., zu den religiösen Bildern 206 ff., zur Auferstehungslehre 273 ff.; zur Lehre vom allg Gerichte 348 ff.

Buße und Besserung, jenseits unstatthaft 22 u. 90, 119 f.

C.

Calvin, über die Intercession der Heiligen 143, über die Reliquienverehrung 197.

Causa exemplaris für unsere Auferstehung ist die Christi 286, für die Auferst. des andern Geschlechtes die der Gottesmutter 316.

Chiliasmus, Erklärung desselben 265; chiliastische Träumereien in der jüd. Theol. 266 f.; Widerlegung desselben 267 ff.; Chil. in der alten christlichen Zeit 270 ff.; bei den Neuern 271.

Claudius v. Turin, Stauromache 228.

Cognitio intuitiva in der sel. Anschauung 41; c. comprehensiva 48.

Communio sanctorum s. Gemeinschaft der Heiligen.

Communicatio bonorum spiritualium 129.

Creatio prima u. secunda, s. Substanz- und Formschöpfung.

Cultus civilis u. religiosus 157 f.: c. supremus absolutus u. inferior relativus 157 f., c. latriae u. duliae 158; Statthaftigkeit des letztern 159 ff.: seine Formen 155 f. u. 167 ff.; seine Äußerungen sind unbestimmt 162 f.; c. Hyperduliae sive Marianus 163 f., dessen ethische Bedeutung 185 f.; Wichtigkeit des Kultus der Heiligen überhaupt 175 ff.; möglicher Mißbrauch desselben 186 f.

D.

Darbringung aller guten Werke für die armen Seelen, wie zu beurteilen 121 Anm.

Deformation der Bilder, s. dies. Art.

Diluvium u. Incendium 387 f.

Dinge, die letzten, 3; im übrigen s. Vollendung.

Döllinger, über 2. Theff. 2 u. den Antichrist 253.

Doketen, leugnen die Auferstehung des Fleisches 288, doketisches Christentum unhaltbar 334.

Dulie, dulischer Kult, s. Kultus.
Durchdringbarkeit, Penetrabilität des verklärten Leibes 324.

E.

Edda, die ältere, über die Vorzeichen des Weltendes 250 f. u. 259; die ältere u. jüngere über Muspil 391 ff.
Elias, s. Henoch.
Engel, ihre Vollendung 5; ihr Verhältnis zur Gemeinschaft der Heiligen 131 f.; ihre Beteiligung an der Auferstehung 331, ihre aktive Teilnahme am allg. Gerichte 362 f., ob passiv beteiligt? 367 f.
Empyreum, Name des Himmels der Seligen 40.
Epigenesie, Begriff; erklärt die Auferstehung nicht 327 f.
Erde, der Weltbrand erstreckt sich nur auf die sublunarische Erde 388 f.; die neue Erde 396 ff.; Erde zum Teil Wohnsitz der Seligen 395 f.
Eucharistie, in welchem Sinne Reliquie des Herrn 235.
Ewigkeit, ascet. Bedeutung 7 u. 368, E. der Höllenstrafe s. Hölle.
Exsekration der hl. Bilder 218.

F.

Fegefeuer, Namen- und Sacherklärung 85, als Strafort 88 ff.; Schriftbeweis 91 ff., Überlieferungslehre 99 ff.; Kongruenz der Lehre 107 ff.; Natur der dortigen Strafe, ob Feuer 114 ff., Grad und Maß der Strafe 117 ff.; Weise der dortigen Läuterung 119 f.; wie den Insassen des Feg. geholfen werden kann 120 ff.; Ort und Zeitdauer desselben 124 f.; die armen Seelen bemühen sich um unser Wohl 133.
Feinheit, ätherische des Auferstehungsleibes 324.
Feste, Festtage der Heiligen 155, ihre ethische Bedeutung 178.
Feuer, Werkzeug göttl. Strafe in letzter Zeit 80, 96 u. 389 f.; im übr. s. die Art. Hölle, Fegefeuer, ignis u. Weltbrand.
Finsternis, die äußere, nicht d. äußerste 61 u. 129.
Formschöpfung, creatio secunda 329.
Fruitio divina, Genuß Gottes 54 f.
Fürbitte der Heiligen, ihr Begriff 134 ff.; Schriftlehre 137 ff.; Traditionsbeweis 141 ff.; die bezügl. Lehre der Reform. 143; sie ist eine sekundäre Mediation 143 f., u. gilt auch im besondern 144 f.

G.

Geburtstag der Heiligen in höchster Potenz, ihr Todestag 169.
Gehenna, bibl. Name der Hölle, Worterklärung 60.
Geist, der hl., wie abzubilden 211, seine Thätigkeit bei der Auferweckung 331.
Genuß Gottes, Element d. Himmelsfreude 54 f.
Gemeinschaft der Heiligen 6, 126 ff.; Begriff u. Wesen 126 ff.; welche ihr angehören 129 ff.
Gericht, besonderes 24 ff.; Form u. Wesen 25; Realität aus Schrift und Überlieferung 25 ff.; sofortiger Vollzug desselben 27 ff. — Allgemeines G., sein Unterschied vom besondern 347; Subjekte dess. 361 ff.; persönliches u. sachliches Objekt 365 ff.; Form 369 ff.; Ort und Umstände 372 ff.: ethische Erwägung 374 ff.
Gewissensqual, als Strafe des Verlustes bei den Verdammten 78, ist der Wurm, der nicht stirbt 82.

Götterdämmerung in der altgerm. Mythol. 250 f. u. 393.

Gütergemeinschaft, geistliche s. communicatio.

H.

Hades, bibl. Name für Hölle u. Unterwelt 60, statt des Fegefeuers bei einigen Protestanten 107.

Haneberg, über die Gebete der Juden für die Toten 93; über Job 19, 276.

Henoch u. Elias, lebend ins Paradies versetzt, kehren gegen Ende auf die Erde zurück, gegen den Antichrist zu kämpfen 15 f.; 258.

Heulen u. Zähneknirschen, erklärt 82.

Himmel, Namen- u. Sacherklärung 39 f.; Elemente der Himmelsseligkeit, die Anschauung Gottes 41 ff.; die Liebe Gottes 51 ff.; der Genuß Gottes 54 ff.; ihre Grade u. Stufen 56 f.; Himmel als Luft- u. Sternenhimmel 388 f.; der neue H. 396 ff.

Hinnom, das Thal der Kinder Hinnoms 60.

Hölle, Namen- und Sacherklärung 59 f.; Ewigkeit derselben 62 ff.; Schriftlehre 62 ff.; Traditionslehre 67 ff.; rationelle Beleuchtung 70 ff.; ascet. Moment 75 ff.; Strafe des Verlustes in der H. 77 ff.; das Höllenfeuer 79 ff.; andere Strafen d. Sinnes 81; Abstufung der Höllenstrafen u. dgl. 82 ff.

I.

Identität des künftigen Leibes mit dem gegenwärtigen 297 ff., wie weit sie geht 298 ff.; ob auch im Stoffe s. Materie.

Idololatrie, die Heiligenverehrung keine solche 158; Unterschied des Bilderkultus von der heidn. J. 221.

Ikonoklasmus 214, respektiert das Kreuz 236 f.

Ignis in verschied. Qualitäten, revelatorius, probatorius, exarsorius sive purgativus 96 f.; ign. vindicativus 80 u. 116 f.

Imagines thaumaturgicae s. wunderthätige Bilder.

Incendium s. Diluvium.

Infernus, der eigentliche Name der Hölle 60.

Instantaneität der Auferstehung 332.

Intercession der Heiligen s. Fürbitte.

Invokation der Heiligen, s. Anrufung.

Josaphat, das Thal 351 u. 372 f.

K.

Kanonisation, die kirchl. Grundsätze 172.

Kirche, streitende, leidende u. triumphierende 131; ihr Verhältnis zu einander 133 ff.

Konsummation, s. Vollendung.

Kreuz, Namenserörterung 227; Bedeutung desselben im Christentum 228 ff.; das wahre Kreuz als Reliquie 231 ff.; das Kreuz als Kreuzbild 235 ff.; als Kreuzzeichen 234 ff.; Andacht zum Kreuze 236 ff.; genuine Form 242.

Kreuzigen, Kreuzigung 227, 229 f. ethisch 240 ff.

Kreuzweg 224, 240 u. 241.

Kruzifix, im Unterschiede von Kreuz, 235, 237 u. 242; sonst s. Kreuz.

L.

Labarum, die Kreuzstandarte 230.

Leidensunfähigkeit, Impassibilität des künftigen Leibes 321.

Leviathan, Vorbild des Antichristes 349.

Libri Carolini, über die Bilderverehrung 215 f.

Liebe Gottes, als Element der Seligkeit 51 ff.
Limbus infantium 125.
Limbus patrum, s. Vorhölle.
Lufthimmel, s. Himmel.
Lumen gloriae vermittelt die anschauliche Erkenntnis 47.
Luther, über die Fürbitte der Heiligen 143, über die Verehrung 146, über Reliquien 197, ob Luther als Antichrist bezeichnet? 263.

M.

Marasmus senilis 20.
Maria, die Gottesmutter, ihre Verehrung s. Cultus.
Martyrium berechtigt zur Heiligenverehrung 171, seine Symbole 194.
Materie, fällt nach dem Weltende nicht aus 378 ff.; materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen 300 ff.; M. ist nicht das Böse 337.
Mediation, Mittelung, Mittler; bei den Heiligen eine sekundäre 143 u. 145, Maria Mittlerin 143 u. 164.
Melanchthon, über die Fürbitte der Heiligen 143; über die Anrufung derselben 146.
Meßopfer zu Ehren der Heiligen 155; wird nicht den Heiligen dargebracht 162.
Michelis, über die Reliquienverehrung 192.
Muspil in der altgermanischen Mythologie u. christianisiert 391 ff.

N.

Natur, die äußere, harrt der Verklärung 383 f.
Nisus formativus, Gestaltungstrieb regelt den Typus des menschl. Leibes 305 f.

O.

Origenes u. die Origenisten; eschatol. Irrtümer, über die Ewigkeit der Hölle 68 f.; über den Auferstehungsleib 315 u. 320; über die Fortdauer des Stoffes nach der Vollendung 380 f.
Opfer, seine Darbringung ist ein Akt der Latrie 153, sonst s. Meßopfer. Opfer der guten Werke für die Abgeschiedenen, s. Darbringung.

P.

Palingenesie, Wiedergeburt der sichtbaren Schöpfung 258, dieselbe im Naturleben 327, insbesondere bei den Insekten 328, Bezeichnung des Weltendes 364.
Patrocinien, in der Gemeinschaft der Heiligen begründet 133 u. 173; ethische Bedeutung 182 ff.
Parusie, die erste und die zweite (Wiederkunft) 3; die zweite 245 ff.: Vorzeichen derselben 248 ff.; die Ungewißheit ihrer Zeit 259 ff.
Petrifikation, Verhärtung der Leiber der Verworfenen 325.
Poena, damni u. sensus, bei der Hölle 77 ff. u. 79 ff.; beim Fegefeuer 115 ff. Sonst s. Hölle u. Fegefeuer.
Potentia obedientialis 330.
Protestanten, leugnen das Fegefeuer 85 f.; verwerfen die Bücher des sog. zweiten Kanons 92 u. 139; ihre Bethäuser 216 f.; verehren das Kreuz 214. Sonst s. Luther u. Calvin.
Pseudomessias 254.
Purgatorium s. Fegefeuer.

Q.

Quies delectationis, Zielpunkt der Himmelsseligkeit 54 f.

R.

Ragnarök, s. Götterdämmerung.
Reich, das tausendjährige 265 beschrieben, sonst s. Chiliasmus.
Religio angelorum, in welchem Sinne verpönt 167.
Reliquien, Wort- und Sacherklärung 188 ff.; Verehrung derselben nach der Schrift 190 ff.; nach der Überlieferung 192 ff.; ihre Formen 196; eigentliche u. uneigentliche 188 f. u. 198 ff.; sie wirken Wunder 200 f.; ihre Echtheit 201 f., Reliquienhandel untersagt 202; Reliquien v. Heilande 204 u. 231; keine eigentlichen 233 f.
Reue, verdienstliche, jenseits unstatthaft 22, 90 u. 119 f.
Ruhe, die ewige, Bezeichnung der Himmelsseligkeit 54.

S.

Sabbatismus, die himmlische Sabbatruhe 54 u. 263.
Satisfaktion und Satispassion 110 u. 117 f.
Scheol, Unterwelt im A. B. 14; auch für Hölle 60.
Schuld, Aufhebung der läßlichen im Fegefeuer 88 ff.
Schwerfälligkeit der Leiber der Verworfenen 325.
Segen, segnen, Segnung unter dem Kreuzzeichen 237 ff.
Selbigkeit = Identität 298.
Selbstgericht, beim Tode 25.
Sibyllen, weissagen d. Weltbrand 391.
Sinnfälligkeit, auch des Auferstehungsleibes 324; macht die äußere Form des letzten Gerichtes möglich 369 f.
Skotus, Duns, stimmt für die Männlichkeit aller Auferstandenen 316; Sk. Erigena lehrt allgemeine Geschlechtslosigkeit 316; u. die physische Rückkehr aller Dinge in Gott (?) 381.
Species expressa u. impressa, ob und wie weit bei der sel. Anschauung 43 f.
Spottkruzifix 209.
Stauromachen 228.
Staurophobie 241 f.
Sternenhimmel, nicht unmittelbar vom Weltbrand berührt 388 f.
Stoiker lehren den Weltbrand 391.
Strafe, das Fegefeuer wesentlich Strafort 90; wie sie dort abgetragen wird 116 u. 119 f.; Strafe des Verlustes u. St. des Sinnes, s. poena.
Substanzschöpfung, creatio prima 329.

T.

Tag, die letzten Tage, bibl. Ausdruck für das Weltende 3; der Tag, Tag Christi, Tag des Herrn, Gerichtstag von der zweiten Parusie 246 f.; seine Vorzeichen u. s. w., s. Parusie; kommt wie ein Dieb 259.
Tastbarkeit, Palpabilität auch des verklärten Leibes 324.
Tausendjähriges Reich, s. Chiliasmus.
Thekoa, das Thal 372.
Theopsie 41, s. Anschauung.
Thomas v. Aquin, über die sel. Anschauung 47, über das Wunderwirken der Reliquien 201, über die Anbetung des Kreuzes 233; über das jüngste Gericht 359.
Tod, das Wort erläutert 11; physischer und geistiger, erster und zweiter 11 ff.; Allgemeinheit des Todes 14; sie betreffende Ausnahme 15 ff.; als Strafe der Sünde 19 f.; als Ziel verdienstlichen Wirkens 22 f.; ascetisches Moment 23 ff.; der zweite Tod ist die Verdammung 61, 283 f.; 268 f.
Trinität, wie abzubilden, ob auch für öffentliche Verehrung 211.

U.

Überbleibsel, Reste, s. Reliquien.
Unsterblichkeit der Seele 13 f., des künftigen (Auferstehungs-) Leibes 321.
Unverweslichkeit des verklärten Leibes 321.

V.

Verbum mentis, inneres Wort bei der Anschauung der Seligen 44.
Verehrung der Heiligen, s. Cultus.
Vergeistigung des Auferstehungsleibes synonym mit Verklärung, s. diese; als spezielle Eigenschaft des verklärten Leibes 323 f.
Verklärung des Leibes, Begriff u. Wesen 319 ff.; die einzelnen Eigenschaften derselben 321 ff.
Via dolorosa, s. Kreuzweg.
Vigilantius, Gegner der Verehrung der Heiligen 141, u. ihrer Reliquien 197.
Visio beatifica, s. selige Anschauung.
Vorhölle, als Aufenthaltsort der Altväter 38 u. 173 f.; das Fegefeuer keine solche 118 f.
Vorzeichen der Wiederkunft Christi, s. Parusie.
Vollendung, allg. u. besondere 8 u. 243, V. der Engel 5, der sichtbaren Schöpfung 382 ff.

W.

Welt, im Sinne der sichtbaren Körperwelt 377 f.
Weltbrand, vollendet die Welt 386 ff., berührt den Sternenhimmel unmittelbar nicht 388 u. 399 f.; ist Pendant zur Sündflut 389.
Weltende 377 ff.; ist nicht die Vernichtung der Welt 378 ff.; vielmehr ihre Erhebung u. Verklärung 382 ff.: geschieht durch Feuersbrunst 385 ff.; wie die verklärte Welt etwa vorzustellen 400 f.
Weltgericht, s. Gericht.
Wiederkunft, Christi s. Parusie; des Henoch u. Elias 258.
Wunderthätige Bilder, wie dogmatisch zu beurteilen 222 f.
Wiedergeburt, s. Palingenesie.
Wurm, der nicht stirbt, ist der Gewissensbiß 88.

Z.

Zähneknirschen, s. Heulen.
Zeichen der Zeit 248 f. u. 263 f.; Zeichen des Sohnes Gottes 247, des Kreuzes 237 ff.
Zeit, der Wiederkunft Christi, s. Parusie; Zeit u. Ewigkeit 7, 374 u. 401.